

من مطبوعات
الاتحاد الدولي للشعوك الإسلامية



مقدمه



في الشرف بعلم أصول الفقه والفقه



بمقام
الدكتور محمد سعيد جلال



اهداءات ٢٠٠٢

أد/مصطفى الصاوي الجويني

الاسكندرية

مقدمة

في التعريف بعلم أصول الفقه
والفقه

بقلم

دكتور محمد سعد جلال

الإهداء

إلى الدكتور أحمد عبد العزيز النجار
الصديق الجليل الذي أحمل له في قلبي
كل المودة ، وكل الإعزاز ..

د. محمد سعاد جلال

المقدمة

"بسم الله الرحمن الرحيم"

=====

الحمد لله رب العالمين • والملاة والسلام على خاتم المرسلين
سيدنا محمد ، وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين ، وبعد :
فقد كان من مشروعات "الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية"
انشاء معهد لدراسة الاقتصاد الاسلامي .. فاقترح على الأخ الدكتور
أحمد النجار، أمين عام الاتحاد في هذا الصدد أن أضع لطلاب
هذا المعهد الذين ليس لهم أنس سابق بجنس هذه العلوم -
تعريفا عاما يعلم أصول الفقه ، والفقه ، فكتبت هذه المقدمة
في أصول الفقه ، وضمنتها ذكر أركان العلم الأساسي ، وطائفة
من مسائله الهامة - كما كتبت في التعريف بالفقه طائفة من
المسائل تعطى تصورا كافيا لموضوعه وأبعاده لطالب العلم ،
ويزداد حجم هذا التصور لموضوعه اذا نظرنا اليه من خلال
ماكتيناه من مسائل " أصول الفقه " ..

" والله نسأل أن ينفع به الطالبين ، ويجعله خالصا
لوجهه الكريم "

د. محمد سعاد جلال

تعريف عام بعلم أصول الفقه

التعريف بعلم أصول الفقه

أصول الفقه هو مجموعة القواعد التي يبنى عليها استخدامها من الفقيه استنباط الأحكام الجزئية الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية .

والفقه هو مجموع الاحكام الجزئية الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية بواسطة تلك القواعد الأصولية . والقواعد الأصولية جملة من القضايا الكلية يتوصل إليها " الأصولي " من النظر في القرآن واستقراء مدلولات أساليبه في الخطاب ملفوظا ومعقولا .

ومثال ذلك أن تتقضى صيغ " الأمر " في القرآن : كقوله تعالى : " وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة " و " جاهدوا في الله حق جهاده " وكذلك صيغ النهي : كقوله تعالى : " ولا تقربوا الزنا " ، ولا تقتلوا النفس " ، فيخرج الباحث الأصولي - بعد الدراسة لخصائص فعل الأمر والنهي بقضية كلية تقول " كل أمر يفيد وجوب المأمور به على المكلف وكل نهى يفيد تحريم المنهى عنه على المكلف " .

فاذا علم ذلك الفقيه وسئل عن مفاد قوله تعالى : " أقيموا الصلاة " وهو دليل شرعي جزئي لاختصاصه بحكم بعينه - التفت إلى القاعدة الأصولية القائلة بأن كل " أمر " مفاده الوجوب ، وطبقها على هذا الوجه فقال " أقيموا الصلاة " أمر - وكل أمر للوجوب . إذن " أقيموا الصلاة " دليل مفيد للوجوب ، والصلاة إذن واجبة .

وكذلك يقول: فى مثل قوله " ولا تقربوا الزنا ": إنه صيغة " نهى " وكل نهى يفيد التحريم . فالنص المذكور دليل يفيد تحريم الزنا . وإذن فالزنا فعل محرم .

أنواع الأدلة والاحكام

والأدلة نوعان: أدلة كلية ، أو اجمالية ، وأدلة تفصيلية فالأدلة التفصيلية هى التى تختص بمسألة بخصوصها كالبدل الدال على وجوب الطلاء ، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل على مامثلنا: والأدلة الكلية أو الإجمالية هى التى لاتتعلق بمسألة بخصوصها بل تستخدم فيما لاحصر له من الجزئيات : وذلك كالكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس .

والأحكام نوعان : أحكام عقلية وهى ما استقل العقل بها ، وأحكام شرعية ، وهى ما أثبتها الشرع ، والحكم العقلية كقولنا: " العالم حادث " ، والشئ لا يكون موجودا معدوما فى آن واحد - فهذا النوع من الأحكام بمعزل عن أصول الفقه ، والفقه ، وإنما مطه علم " الكلام " والفلسفة الإسلامية .

وأما الحكم الشرعى - فينقسم إلى أحكام أخلاقية : كقولهم " الحسد قبيح " و " الايثار حسن " - فهذا أيضا - وإن كان صميم الإسلام ولبه - بعد التوحيد - الا أنه - أيضا بمعزل عن أصول الفقه والفقه ، ليس لأن مسائل الفقه أهم من مسائله - بل لأن مسائل الفقه ذات تجسيد موضوعى يمكن ربط الجزاءات بها قانونيا ، كالغصب ، والسرقة ، والقتل فان هذه الأفعال لها حدود موضوعية ظاهرة ومضبوطة ، بخلاف الحسد ، وسوء الظن وإضرار الشرفهى ردائل خفية ، وكمياتها غير مضبوطة ، فلا تدخل فى دائرة الفقه ، وتضاف إلى ما يسمى علم " الأخلاق " أو علم " التصوف " ، ونقدم على علم " التصوف " التصوف المطهر من

نظرية " وحدة الوجود " المضادة لعقيدة الإسلام والمقصود على
محض الاستمداد من الشرع كتابا صريحا وسنة صحيحة .

وإلى أحكام تتعلق بأفعال القلوب وأفعال الجوارح ، أما
أفعال القلوب فبعضها يعود الى " علم الكلام " كالإيمان بالله
وصفاته والتصديق بمعجزة الرسول ، والإيمان بالمعاد ، وأحوال
الآخرة ، وبعضها ينضم إلى أفعال الجوارح كالنية المصححة
للأعمال فهذا المجموع من النية وأفعال الجوارح هو الذى يمثل
المجال التطبيقي لعلم الفقه - وذلك ما يعرف بالعبادات والعاديات
والجنايات مما سنوضحه فى حينه .

ومن ثم يتبين أن الغاية المتوخاة من وضع علم أصول الفقه
إنما هى تمكين المجتهد الذى تحققت فيه شروط الاجتهاد المعتمدة
عند أهل العلم من التوصل بمعرفة هذا العلم إلى استنباط
الأحكام الفقهية المطلوبة لسد حاجات الوقائع الزمنية المتجددة
على جهة الاستقلال - وإعطاء المتفقه غير ذى الاجتهاد الشعور
بطمأنينة القلب والاعتناء المريح باستنباطات المجتهدين
السابقين المردودة الى أدلة هذا العلم المعلومة له ، ثم
القدرة على إنشاء بعض ما تدعوله الضرورة من الأحكام تخريجا
على أصول مذهبه ، ثم القدرة على الموازنة بين أقوال المذاهب
المختلفة والترجيح فى الفتوى حين عرضها لما كان من هذه
الأقوال أقوى دليلا وأصح نخرجا من حيث كان ومن علم ههنا
العلم علم بصناعة الاستدلال ، ومراتب هذه الأدلة .

تاريخ نشأة هذا العلم

لم يكن الصحابة لعهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - والنبى
بين أظهرهم فى حاجة للمعرفة بقواعد هذا العلم بشكلها المنظور
لنا الآن لأن معادنها كانت مركوزة فى نفوسهم تؤدى لهم وظيفتها فى

القدرة على الإجهاد والاستنباط بشكل عفوى تلقائى. يرجع لقوة ملكاتهم فى فهم الخطاب واسترشادهم بطريق النبى فى الفتوى ذلك لأنهم لما كانوا فى حضرة النبى - صلى الله عليه وسلم - والوحى ينزل عليه كانوا يشهدون مزاولته - عليه السلام - للفتوى فى الوقائع العارضة والاحداث الجارية ، وكيف كان يعالج ذلك استخراجا من نصوص القرآن تحقفا بقوله تعالى: " وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم " فكان من شأنهم أن يتعلموا فى استخراج الأحكام طريقته ، وأن يهتدوا بهديه ، وان ينكشف لهم بذلك من أسرار الشريعة ومقاصدها ما فيه كفاية العالم ، والمتعلم ، ثم كانوا إلى جانب ذلك أعلم بلغة العرب والوقوف على معانيها ومختلف دلالاتها من المنطوق ، والمفهوم ، والنص والإشارة وغيرها - لانهم كانوا أهل اللغة الاصلاء - فضلا عما منحهم الله من صفاء الالذهان وجودة القرائح ونور البصائر، بما تهيأ لهم من صدق الإيمان المزكى للغيرة ، وماعلوا به من شرف صحبتة - صلى الله عليه وسلم .

فمن أجل هذه الاسباب - كما تكرر القول - لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم - فى حاجة إلى المعرفة بقواعد هذا العلم ورسومه المقررة فكانوا اذا ارادوا الوقوف على حكم شرعى فى أمر الدين أو الدنيا رجعوا الى القرآن الكريم يستنبطونه عن حاجتهم فإن لم يتبين لهم ذلك فى القرآن توجهوا إلى السنة المطهرة ليستخرجوا منها الحكم المراد لهم فهمه فإن لم يظفروا فيها بغرضهم ، عمدوا إلى استعمال العقل فى التعرف الى نهج الشارع فى وضع الأحكام فجعلوا المشابهة بين النظائر حجة فى إلحاق المثل بمثله والشبه بشبيهه فيما يكون للمشبه به من الحكم المقرر مع النظر فى ذلك الى ماتمليه رعايته مقاصد الشريعة فى المحال المجتهد فيها .

- ٧ -

ثم خلفهم التابعون كسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ،
والنخعي ، ومسروق على طريقتهم .

فلما انقضى عصر الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم -
وكان التوسع الحضارى للأمة الإسلامية بسبب كثرة الفتوحات - قد
أعطى الفرصة لأبناء الامم غير الإسلامية الداخلين فى الاسلام
للاختلاط بالعرب - ولسانهم غير لسانهم ، ومذاقهم اللغوى غير
مذاقهم مما ترتب عليه فساد السلائق العربية وقصورها عن
إدراك أسرار اللغة ، كما ترتب عليه كثرة الحاجات القانونية
الناشئة عن تشابك العلاقات المدنية والاجتماعية وكثرتها فى
البلاد المفتوحة - وهى ذات حضارات عريقة ، وأنظار قانونية
مختلفة ، مما أدى بدوره - ايضا - إلى كثرة الاجتهاد وكثرة
المجتهدين ، واختلاف مسالكهم فى الاجتهاد ، وتعارض هذه المسالك
أحيانا سدادا للحاجات الطارئة التى لم تكن فى عصر الصحابة ،
والتابعين : نقول: فلما انقضى عصر الصحابة والتابعين ، وترتب
على انقضائه هذه الأحداث المؤثرة - نزح العلماء إلى تقرير
المسائل الأصولية والقواعد التى تنبنى عليها صحة الاستنباط
ضبطا لتفريخ الأحكام الفقهية ، وتعليلها لوسائل الاجتهاد ،
وتمييزا لمسالك الاجتهاد الصحيح دون غيره ، وسدا لطريق المجازفة
على من يقدمون على الفتوى بغير علم .

وكان أول من وضع أساسا لهذا العلم الامام الشافعى
محمد بن إدريس رضى الله عنه - المتوفى سنة ٢٠٤ فقد أُملى فى
ذلك رسالته المشهورة التى تكلم فيها عن القرآن وبيانه والسنة
ومقامها بالنسبة للقرآن ، والناسخ والمنسوخ ، وعلل الأحاديث ،
والاحتجاج بخبر الواحد ، و" القياس والأجماع وما يجوز الاختلاف
فيه ، وما لا يجوز " وغير ذلك .

ثم تتابع العلماء من بعده فى تدوين هذا العلم ، فكتبوا

فيه " أحمد بن حنبل " كتاب " طاعة الرسول " ، وكتاب " الناسخ والمنسوخ " وكتاب " العلل " ثم استبحر موضوع الكتابة فيه على يد اصحاب المذاهب ، والمتكلمين ، فكتبوا فيه ما أكمل صرحه ، وأتم بنيانه ، وكانت لهم في ذلك طريقتان :

أحدهما طريقة الحنفية وهي تبتدىء بالنظر في مسائل الفقه الفرعية الموروثة لهم من أئمتهم يستخرجون منها من قواعد الأصول ما يلاحظون أنه كان ملحظ أئمتهم في تفريع الأحكام عليه : ومن أجل ذلك كثرت في أصولهم الأحكام الفقهية الفرعية إذ كانت في الحقيقة هي أصل أصولهم .

والثانية طريقة المتكلمين وهي عمدة كتابات الشافعية كما " لغزالي " و " الأمدى " ، و " الرازى " - وهي تعتمد على كتابة نظريات العلم مجردة عن التعلق بالفروع - سواء وافقتها الفروع أم خالفتها . فإن أصلها البرهان عندهم لا غير .

وقد ألفت وفق المنهجين كتب كثيرة ولكني أثبت بخبرتي المتواضعة : أن أصل أصول الحنفية وعمدتها الجامع كتاب أصول فخر الإسلام " البردوى " على بن محمد المتوفى س (٤٨٢هـ) سنة . فهو أتم وأصح ما يمثل طريقة الحنفية وكل كتب الحنفية من بعده حميلة عليه .

وأن أصول الشافعية . كتاب " المستمقى " لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ - فهو أتم وأصح ما يمثل طريقة المتكلمين ، وكل كتب الشافعية من بعده حميلة عليه .

أدلة الأحكام

أدلة الأحكام الشرعية التى هى مأخذها ومصدرها - هى :
الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وكذلك الاستحسان ،
والاستصحاب والمصالح المرسلة ، والعرف ، وقول الصحابيـن .
وهى تنقسم

أولا إلى أدلة متفق على حجيتها والاستدلال بها - وهى :
الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس وإلى أدلة مختلف
فيها وهى : الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف ،
وقول الصحابي .

وتنقسم ثانيا إلى أدلة عقلية شرعية ، وهى الكتاب والسنة ،
والإجماع ، والعرف وقول الصحابي ، لأنه لا مدخل لتصرف
العقل فى الاستدلال بها على المطلوب ، بل تحصل الحجة
بعينها على ثبوت عين الحكم المطلوب بها بطريق مباشر ،
والى أدلة عقلية شرعية وهى القياس ، و" الاستحسان " ،
و" المصالح المرسلة ، والاستصحاب وإنما كانت كذلك
لأن لعمل العقل مدخلا فى طريق الاستدلال بها كما سنرى .

وتنقسم ثالثا إلى أدلة تثبت الحكم مستقلة بذاتها وهى الكتاب
والسنة والإجماع ، وإلى أدلة لاتثبت الحكم مستقلة
بذاتها ، بل بالاعتماد على أصل من هذه الأصول الثلاثة
المذكورة ، وهى " القياس " ، و" أخويه " الاستحسان
والمصالح المرسلة .

وتوضحه أن القياس لا يثبت الحكم إلا بأصل معطل مسن

الكتاب . يلحظه العقل ويلحظ معه وجود نفس علة الأمل فـسـى صورة أخرى تسمى فرعاً - ومنلحظ اتحاد العلة بين الأمل ، والفرع يحكم على الفرع بمثل حكم الأمل ومن هنا يقال ان القياس مظهر للحكم لامشبه له - لكون حكم الفرع مشمولاً بعموم النص . عن طريق تحليل النص .

وتتميز أدلة الشريعة هذه سواء كانت نقلية محضة ، أم كانت عقلية من حيث يحتاج للعقل تصرف فيها عند استعمالها - نقول تتميز هذه الأدلة بموافقتها التامة للعقول لأنها موضوعة على أساس انقياد الملكيين لتكاليفها - فلو لم تكن أدلتها مطابقة لاحكام العقول ، بل كانت منافية لها لرفضتها العقول ، وأبت الانقياد لمقتضياتها فيؤدى ذلك إلى بطلان الشريعة ، وترك العمل بها ، وهو باطل لأن العمل بالشريعة قائم ، والانقياد لها لم يزل فما أدى اليه فهو باطل مثله فثبت نقيضه - وهو موافقة أدلة الشريعة لمقتضيات العقول - وهو المطلوب

ثم إن هذه الأدلة الشرعية مرتبة فيما بينها ، فأولها الكتاب ، ثم السنة ثم الإجماع ، ثم القياس . ذلك أن الكتاب أصل الأدلة ، لأنه مادة أصل الوحي ، والسنة مبينة له لقوله تعالى : " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم " والإجماع ينبئ على أصل من الكتاب ، والسنة ، كما أن القياس يتخذ أساس تكوينه من هذه الأصول الثلاثة .

فببتدأ عند استنباط الحكم بأخذه من الكتاب فان لسم يتيسر ذلك للمجتهد عدل إلى السنة يستخرجها فان لم توافقه بالحكم طلب الإجماع فإن لم يجد فى المسألة اجماعاً يغنيه استنجد بالقياس وهو آخر المطاف وهذه هى الأدلة المتفق عليها اعداها مختلف فيها .

وقد ورد في شتوت هذا الترتيب في طريق استنباط الأحكام حديث معاذ لما أرسله النبي " صلى الله عليه وسلم " الى اليمن قاضيا ومعلما فقال له : بم تقضى ؟ قال " معاذ " بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد ، قال " معاذ " أجتهد رأيي ولا ، آلو " - أقصر - قال فضرب رسول الله على صدرى ، وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله " .

ومارواه " البغوى " عن " ميمون بن مهران " أن ابا بكر - رضى الله عنه - كان إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله تعالى فان وجد فيه ما يقضى بينهم به قضى به ، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فان وجد ما يقضى به قضى به ، وإن أعياه أن يجد فى سنة رسول الله قضاء جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ، وكان عمر يفعل ذلك .

نقول : وإنما لم يجر ذكر الإجماع فى حديث معاذ كما ذكر فى حديث أبى بكر ، لأنه - لا إجماع فى حضرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأنه وحده المنفرد ببيان الأحكام حال حياته - صلى الله عليه وسلم - فلنبيين هذه الأدلة على مقدار مسن التفصيل .

تعريف الكتاب وخصائصه ومميزاته

الكتاب - وهو القرآن الكريم - " هو كلام الله المنزل على النبي باللفظ العربي المنقول بالتواتر في المصاحف المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس: ويتضمن هذا التعريف أموراً :

الاول

أن مسمى القرآن لا بد أن يكون لفظاً عربياً - فترجمة القرآن لاتسمى قرآناً ولا تصلح لاستنباط الأحكام منها - لاحتمال الخطأ في فهم النص العربي من المترجم ثم- احتمال الخطأ في عملية الترجمة نفسها - ومع احتمال الخطأ المتكرر في تعيين معنى النص القرآني مرتين تتعذر الثقة بصحة المعنى المستنبط على طريق الترجمة .

الثاني

أن مسمى القرآن يتعين أن يكون " متواتراً ، فقراءة الأحاد مثل قراءة " عبد الله بن مسعود " ، فصيام ثلاثة ايام " متتابعات لا يعد قرآناً ، وانما تحمل على أنها تفسير من الرسول أدرج في القراءة وليس منها .

الثالث

أن معاني القرآن والفاظه العربيه كليهما منزل من عند الله على التعيين بمعنى أن المنزل من الله معنى معين داخل في لفظ معين - بخلاف الأحاديث النبوية ، والأحاديث القدسية . فان معانيها لم تنزل معينة المعاني والألفاظ ، وإنما إقيست معانيها عليه بطريق الإلهام وهو الذي صنع لها من

عنده الغاطها ، ولا فرق في ذلك بين الأحاديث
القدسية والاحاديث النبوية ، غير أن ما يسمى
بالاحاديث القدسية قد أمره الله في شأنه - عليه
السلام - أن ينسب قوله الى الله .

قلت وذلك لاشتماله على معان ذات شأن خاص في املاح الناس
عقيدة أو عملا فيؤكد معناها في انفسهم بخصوص نسبتها الى
الله كقوله : " يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته فيما
بينكم محرما فلا تظالموا " : فلا يتساوى هذا المعنى بمثل قوله
في حديث نبوي " البيعان بالخيار ما لم يتفرقا " .

مميزات القرآن

ويتميز القرآن بجملة مميزات

الاولى أن الكتاب هو حجة الأحكام الشرعية الكبرى ومعدنها
الأول فيلتزم عن طريقه كل الأحكام ولا يعدل عن الغزع
إليه في طلب حكم حادثة إلا عند العجز عن وجودها
فيه ظاهرا فينتقل عنه إلى المصادر الأخرى
المبينة عليه - دون اللجوء إلى تحكيم العقل في
شيء من الأحكام على جهة استقلاله بإنشاء الحكم -
لأعلى جهة التصرف في استخراج الدليل . أو التصرف
في الاستدلال به على الحكم - كما أشرنا إلى
ذلك سابقا .

الثانية أن القرآن قطعي الثبوت - كما بينا ذلك - وأما
من جهة الدلالة فتارة يكون قطعي الدلالة - أيضا -
إذا كان لفظه لا يقبل التأويل ولا يحتمل الا معننى
واحدا ، مثل قوله تعالى " للذكر مثل حظ الانثيين " :

" فاجلدوهم ثمانية جلدة " وتارة يكون ظنى الدلالة :
إذا كان نصه يحتمل التأويل ويقبل أكثر من معنى :
مثل " يدالله فوق أيديهم " وقوله " فامسحوا برؤوسكم " .

الثالثة مع أن القرآن كلية الشريعة وهو مشتمل على مصالح الدين والدنيا بتعليمها ، أو لايارشاد اليها لقوله تعالى : " ما فرطنا فى الكتاب من شيء " ، و " نزلننا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء " ، ووصف القرآن نفسه بأنه هدى وشفاء لما فى الصدور ، ولا يكون مبنياً على هذه الأوصاف من الاحاطة والتبيان والهدى والشفاء إلا اذا كان جامعاً بين دفتيه لكل اسباب المصالح المحتاج إليها البشر ومع أنه كذلك فقد جرت سنته فى الأداء على أن يذكر الأحكام على جهة الإجمال - لا التفصيل ، والكلى - لا الجزئى ، فى الأعم الأغلب ، ولا يجاوز ذلك إلا فى مواقع الاستثناء ببواعثه : فهو يتحدث عن أحكام العبادات كالصلاة ، والزكاة والصوم ، والحج . كما يتحدث عن كثير من المعاملات كالنكاح ، والبيوع ، والجهاد وغيرها حديثاً مجملاً لا يكاد يتناول الا جوهرها الاساسى . وما يكون وراء ذلك من شروطها أو موانعها أو كيفياتها فإنه يتركه لبيان السنة .

وكذلك كانت السنة ضرورة حتمية فى بيان القرآن وإكمال احكام الإسلام ، ولا يفترض الاستغناء عنها فى أداء هذه الوظيفة الأساسية ابداً .

وأنما كان الكتاب كذلك لاستحالة استيعابه الحوادث الجزئية المتجددة بتجدد الأعصار ، ولأن رد الجزئيات من أحكام الحوادث إلى القواعد الكلية منهج يعطى العقل فرصة العمل وللشريعة مرونة التطبيق .

مسالك فهم القرآن

=====

المعك الأول
في المعرفة بكلام العرب
على جهة الكمّال

=====

القرآن - كما قلنا - كلية الشريعة ، وعمدة الملّة ،
وآية الرساله ومعجزة الإسلام ، وينبوع الحكمة والأحكام ،
وهداية الضمائر ، ونور البصائر ، وترجمة معاني الوجود فيما
أنشأ الله من الكائنات ، وابدع من الآيات ، وسوى مسنن
المخلوقات ، من تمسك بهدية نجا ، ومن خالف عن أمره ضل ،
وهلك .

ولا يتهيأ لمن أراد استعماقه ، والوقوف على أسرارهِ من
الحكمة والعلم ، واستخلاص أحكام الشريعة الجزئية وقواعدها
الكلية ، ومقاصدها العامة المحددة لمنازع النظر والاجتهاد ،
من دلالات نظمه ورسوم بيانه - الا بأن يجعل هذا القرآن -
أنيسه وجليسه ، وموضوع درسه ونظره ، وتدبر آياته وأطالته
النظر في معانيه ، وشد الرحال في اقتناص إشاراتهِ وإدراك -
تلويحاتهِ ، وأن يستمر على ذلك الأيام والليالي حتى تنطبع به
نفسه - فذلك خليق أن يمكنه من الحصول على طلبته ، والظفر
بمقصوده - لكن لا يتم للطالب هذا المرام إلا بعد العلم
بخصائص القرآن - فلن العلم بهذه الخصائص هي منافذ الوصول
إلى العلم بحقائق القرآن ولليكم ذكر طائفة من هذه الخصائص
نسوقها بغير استيعاب قدر ما تندفع به الحاجة في هذا المختصر .

الخاصة الأولى الإحاطة التامة باللغة العربية ، والتمكن من معرفة لسان العرب ، والوقوف على أسرار كلامهم ومراميهم في الخطاب ، وأن يكون ذا ملكة راسخة في تذوق أساليبهم في البيان ، ليستطيع بذلك أن يتفهم معاني القرآن من جهة ما كانوا يتفهمونه ، وعلى الوجه الذي كانوا يتفهمونه من هذه الجهة من حيث دلالة صور الجمل على معانيها البلاغية ودلالة الألفاظ على معانيها الموضوعة لها ، ومعرفة المجهود لهم في معاني الألفاظ الحقيقية ، والمجازية - فإذا فُعل ذلك أعطى من علم الشرع من القرآن ماتسمو إليه همته ، وظفر بمقصوده العظيم ، فإذا أعياه من ذلك شيء استنجد بالسنة المطهرة ثم من بعدها بكلام السلف السابقين والأئمة المتقدمين فوجد فيه غناء وحاجته والقرآن من حيث هو معجز قد أعجز بلغاء العرب ، وأفحم فصحاءهم أن يأتوا بسورة من مثله ، نقول: أفلا يمكن أن يعتبر إعجازه حينئذ مانعا للطالبين من الوقوف على معانيه البعيدة ، وحقائقه الجليلة ، كلا ، فإنه مع كونه معجزا على ماتقرر ، فقد جعل ميسرا للفهم مفتوحا للنظر ، قال تعالى : " ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر " - وقال : " ولقد يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا " - وقال : " كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته ، وليذكر أولوا الألباب " . - فهذه النصوص قاطعة في اثبات يسر القرآن للقراءة ، والتفهم له ، والاستنباط والتذكر والتعقل ، والاعتراف من شطآن بحاره ما أمكن الفهم والقراءة نواله من العلم والحكمة [على أن يسر القرآن للمخاطبين على هذا الوجه للهووجه من وجوه أعجازه المتعددة ، فإنه - لم يزل مع كونه معجزا - كلاما من جنس كلام العرب ميسرا للفهم . مفتوحا للنظر - فلا يعجز العرب عن معارضته ، والإتيان بسورة من مثله إلا إذا كان هو في أعلا درجات الإعجاز حقيقته - فإنهم أقسدر ماكانوا على معارضة الأمثال من كلامهم أعجز ماكانوا عمن معارضة القرآن - وهو من جنس كلامهم .

المسلك الثانى

المعرفة بأسباب النزول

=====

والمعرفة بأسباب النزول : يتضمن أمرين :

الأول : أن علم البيان والمعاني موضوعة مسائلهمسا للإقتدار على معرفة معانى القرآن والاستشراف على مقاصده فضلا عن معرفة كلام العرب والوقوف على أغراضها فى مخاطباتهمسا : وإنما كان علم البيان ، والمعاني بهذه المثابة ، لأن فقه مسائلهما مشير إلى الأسباب التى تجعل الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال ، هو أصل البلاغة ، فلا يفهم الكلام الذى يجىء على نهج البلاغة إلا بمعرفة الحال التى صدر كلام البليغ قاصدا لمطابقتها - ذلك أن الكلام يكون واحدا فى نفسه ثم يختلف معناه باختلاف الخطاب المستعمل فيه من حيث يكون غليظا ، أو رقيقا ، وباختلاف المتكلم من حيث يكون من السامع بمنزلة أعلى ، أو أدنى ، فليس يكون صيغة الخطاب من صاحب المنزلة الأعلى كالخطاب من المتساوين ، أو من صاحب المنزلة الأدنى ، واختلاف السامع من حيث يكون وليا ، أو خصما ، ورضيا أو معاندا ، ألا ترى أن الاستفهام يكون بلفظ واحد ثم يتنوع إلى تقرير ، وإنكار وتوبيخ (الأتى أن الأمر يكون بلفظ واحد ، ثم يتنوع فى الاستعمال إلى الإباحة والإرشاد ، والتهديد ، والطلب وغيرها ، وما ذلك إلا لاختلاف الأحوال التى تستعمل فيها هذه الصيغة الواحدة .

وإذن فمعرفة الأحوال التى يتعين أن يكون الكلام البليغ كالقرآن العظيم المستأثر بأعلى قمم البلاغة موضعا - مطابقا لها - أمر لا بد منه فى معرفة معانى هذا الكلام المعجز وادراك

مقاصده البعيدة ومعرفة أسباب نزول الآيات إعلام بالحال والمناسبة التي نزلت فيها الآيات ، فتكون المعرفة بها كاشفة لمعاني القرآن معينة على بيان مقاصده ووصة دلالة وتفهم أسرار بلاغته ، وموضعها في مرتبة الحكمة والإعجاز .

والوجه الثاني - وهو مبني على الأول :

هو أن الجهل بأسباب النزول تؤدي إلى الوقوع في الشبهة والإشكالات في بيان مرادات القرآن ويورد آياته ، مورد المجمعل من النصوص الذي لا يعلم معناه على التعيين ، بل يكون مجالا لاحتمالات المختلفة ، فيفضي ذلك بالناظرين فيه إلى الاختلاف في بيان المراد منه ، ووقوع الاختلاف إذا وقع في بيان مرادات القرآن فإنه يسوق إلى وقوع النزاع بين الأمة وأنه لأمر يجب اجتنابه بكل سبيل ولقد كان السلف - رض الله عنهم ناظرين لهذا المعنى منبهين من أجل ذلك على وجوب العلم بأسباب النزول يوضح المعنى الأول - ما نقله الشاطبي فيما روى أبو عبيده -

عن إبراهيم التيمي - قال : خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه ، كيف تختلف هذه الأمة ، ونبيها واحد ، وقبلتها واحدة ، فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين : إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، فإذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا - قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس .. ونظر عمر فيما قال فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : اعد على ما قلت ، فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله ، وأعجبه ، ومانقله - أيضا - من رواية " ابن وهب " عن بكير ، أنه سأل " نافعا " كيف كان رأى ابن عمر فى " الحرورية " الحرورية هم " الخوارج " ، فقال : كان يراهم شرار خلق الله ، إنهم انطلقوا إلى آيات من القرآن انزلت فى الكفار فجعلوها فى المؤمنين " وموضع الشاهد فى هذا النص ،

أن الخوارج كانوا من أشد الفرق نزاعاً مع جملة المسلمين ،
وأشد الناس نزاعاً مع انفسهم وقد كان من سبب ذلك جهنهم
بأسباب نزول القرآن فانطلقوا بآيات نزلت في الكفار فجعلوها
على المؤمنين .

ويؤكد المعنى الثانى - وهو وجوب العلم بأسباب النزول -
قوله - عليه السلام - " خذوا القرآن من أربعة ، وذكر منهم
" عبد الله ابن مسعود " ، وقد كان عبد الله بن مسعود من أعلم
الناس بأسباب النزول - لقوله - رضى الله عنه - فى خطبة
خطبها : " والله لقد علم اصحاب النبى - صلى الله عليه وسلم -
أنى من أعلمهم بكتاب الله " ، وقال فى موضع آخر " والسدى
لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله الا وأنا أعلم أين
أنزلت ، ولا أعلم آية من كتاب الله الا وأنا أعلم فيما أنزلت ،
ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله منى تبلغه الإبل إلا ركبت اليه "
فاذا ضمنا كلام ابن مسعود إلى بعضه ، أفاد أن الأعلـمـيـه
راجع بالقرآن الى العلم بأسباب النزول ، فاذا ضمنا ذلك
الى ارشاد النبى لاخذ القرآن من عبد الله بن مسعود ، أفاد
ذلك الإشارة الى لزوم العلم بأسباب النزول فى تحصيل العلم
بالقرآن - اخذاً من ارشاده - صلى الله عليه وسلم -
وعن الحسن - رضى الله عنه - أنه قال : " ما أنزل الله آية
إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت ، وما اراد بها " . وهو نص
فى الموضوع . قلنا إن الجهل بأسباب النزول مؤد باصحابه إلى
الوقوع فى الشبه والأشكالات المتعلقة بفهم المراد من كلام الله ،
والمجهلة لمعانيه المقصوده بخطابه ، ويدل على ذلك جملة
وقائع ظهرت أثناء نظرهم للقرآن ، واردة فهمهم لمجرى خطابه
ومن ذلك ما نقله " الشاطبى " - رضى الله عنه - ان " مروان "
أرسل بوابه إلى ابن عباس - رضى الله عنه - وقال له : قل له :
" لئن كان كل أمرى فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل

معذباً للنعمدين أجمعين" فقال " ابن عباس " مالكم ولهذه الآية إنما دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أنهم قد استحمدوا إليه فيما أخبروه عنه فيما سألهم عنه ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ " واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه - الى قوله : ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ، ولهم عذاب أليم " . فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان من الغم ومن ذلك ما روى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود يخبر عمر أن قدامة شرب فسكر ، فقال له عمر ، ومن يشهد على ذلك فقال : أبو هريرة يشهد على ذلك - فقال عمر يا قدامة إني جالد لك : فقال : والله لو شربت كما يقولون لما كان لك أن تجلدني . قال عمر ولم . قال : " لأن الله يقول : " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن ينالوا فيها طعاماً إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين " : قال قدامة : فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرا ، واحداً ، والخندق ، والمشاهد كلها ، فقال عمر الا تردون عليه قوله : فقال ابن عباس : " أن هؤلاء الآيات انزلن عذراً للمأفون ، وحجة على الباقيين ، فعذر الباقيين أن الله أنزل هذه الآيات قبل أن نحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين أن الله يقول : يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب ، والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون " قال ابن عباس : فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا : فان الله قد نهى أن يشرب الخمـر قال عمر صدقت . وسر الغلط في هذا المشهد أن قدامة غفل

عن موضع نزول الآية الأولى ، وأنها كانت فيمن مات من الصحابة قبل نزول الآية في تحريم الخمر، هكذا يقول الإمام الشاطبي فسي " الموافقات " في هذا الموضع وسلمه له شارحه العالم الجليل الدكتور الشيخ " عبد الله دراز " وأنا وان كنت أتحفظ جدا في ابداء ملاحظة على كلام رجلين كل منهما كان إمام عصره ، إلا أن ذلك لا يشفع لي في كتمان رأيي اذا بدت لي ملاحظة على كلام أهبل العلم أنى أرى أن الموافقة المذكورة ليست من قبيل الجهل بمعرفة السبب ، لأن المراد بالسبب الذى تنزل بعض الآيات حواجا عليه ، إنما هو سبب محدد - كما رأيت في قصة مروان وابن عباس في قصة اليهود ، وأما في هذه الواقعة فلا يعدوا الحال أن يكون للآية الأولى نزلت في تاريخ سابق عامة في جميع المؤمنين ، وفي جميع اجزاء الزمان الذى كانوا فيه ، بحيث لو لم تنزل الآية الثانية لما أمكن القول بأن الآية الأولى جاءت موضوعة على سبب خاص والذى أراه ، أن الاستدلال فى هذه الواقعة المتبادل بين قدامة بن مظعون وابن عباس إنما يرد الى قاعدة " العام " وتخصيص " العام " المعروفة عنــــــد " الأصوليين " ذلك ان كلمة " فيما طعموا " تنحل الى كلمتين " ما " ، وهى اسم موصول يفيد " العموم " و " طعموا " - وهى ملتها المفسره لمعناها - ومعنى " طعموا " تناولوا ، والمعنى الكلى للجملة " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فى أى شيء تناولوه أى شيء ولو كان هو الخمر أو لحم الذئب ، لمن كان متصفا بالآيمان والتقوى ، والإحسان ، فهذه قضية عموم الآية الذى أستشهد قدامة به ، فأجابه ابن عباس بأن هذا العموم ليس جاريا على إطلاقه ، ولكنه عموم دخله التخصيص بالآية الثانية ، فكأنه قال : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الا إن كان خمرًا فاجتنبوه ، فهذا - فيما نرى - هو النظر الصحيح فى تخريج الحوار الذى جرى فى هذه الواقعة ،

ومثال ذلك من انقرآن في سياق آخر ، لما نزل قوله - تعالى -
 " إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون"
 فقال ابن " الزبيرى" - ان النصارى عيدوا " المسيح" واليهود
 عبدا " العزيز" ، وبنو قليح عبدوا الملائكة - فهؤلاء -
 أيضا يدخلون النار، بناء على العموم المستفاد من كلمة
 " ما " فى قوله " انكم وماتعبدون من دون الله" فأُنزل الله
 تخصيصا لهذا العموم بقوله : " ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
 أولئك عنها مبعدون" ، فاستثنى ، أو خص من " العموم " الوارد فى
 الآية الأولى الذين سبقت لهم من الله الحسنى - وهم " المسيح"
 و " العزيز" ، والملائكة ومن ذلك - أى من جملة هذه الوقائع
 المعدودة فى أسباب النزول - مارواه اهل التفسير أن رجلا
 جاء إلى ابن مسعود فقال له : تركت فى المسجد رجلا يفسر القرآن
 برأيه ، يفسر هذه الآية " يوم تأتى السماء بدخان مبين"
 يقول يأتى الناس يوم القيامة دخان فيأخذ سانسهم حتى
 يأخذهم كهيئة الزكام - فقال ابن مسعود: " من علم علما فليقل به
 ومن لم يعلم فليقل " الله أعلم " فإن من فقه الرجل أن يقول
 فيما لا علم به - الله أعلم - إنما كأن هذا لأن قريشا استعصوا
 على النبى - صلى الله عليه وسلم - فدعا عليهم بسنين كسنى
 يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام ، فجعل الرجل
 منهم ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من
 الجهد ، فأُنزل الله "فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين"
 إلى آخر الآيات .

وهكذا نتبين بجلاء أن المعرفة بأسباب النزول ضرورة
 علمية يتعذر التخلّى عن الوقوف عليها فى الفهم الصحيح
 - لا المخطأ - للقرآن الكريم .



المسلك الثالث

المعرفة بعادات العرب

= *** =

وهي المعرفة بعادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها في حال التنزيل ان لم يكن في الموضع سبب خاص معين على فهم المقصود من النص القرآني المطلوب فهمه على وجهه لا يَحتمل الشبهة والأشكال وذلك لأن هذه الشريعة أمية لا تفهم إلا على معهود الأميين الذين تنزلت عليهم ومعنى كونها أمية أن معانيها وحقائقها ، وتكاليفها ، لا يتوقف إدراكها والعلم بها على معرفة العلوم الكونية والرياضية ، والأنظار الفلسفية بل يكفي في ذلك الاعتماد على توجه الفطر السليمة والعقول المستقيمة والدليل على ذلك :

أولا النص على كون هذه الشريعة أمية بالمعنى الذي ذكرناه لكلمة " الأمية " بالكتاب والسنة كقوله - تعالى - هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم وكقوله : " فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي " : والأمي منسوب إلى الأم ، لانه يبقى على أصل حالة الولادة لم تطرأ عليه ميزان ثقافية ، ولا حضاريه ، وفي ذلك جاء قوله تعالى - " وما كنست تتلوا من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك " ومن السنة جاء قوله - صلى الله عليه وسلم - " بعثت إلى أمة أمية " وقوله : " نحن أمة أمية لانحسب ولا نكتب : الشهر هكذا ، وهكذا ، وهكذا " مشيرا بأصابه لعدد أيام الشهر وثانيا : وبما أن هذه الشريعة أرسلت إلى قوم أميين فأما ان تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية ، أو تكون على غير ذلك ، فإن كانت على نسبة ما كانوا عليه من وصف الأمية ، فقد ثبت مطلوبنا وهو كونها شريعة " أمية " وان كانت أعلى نسبة من وصف الأمية - الشايبست

لمن جاءتهم من العرب ، وجاءت على خلاف المعهود لهم — عاداتهم فى الأقوال ، والأفعال ، والأحوال . فى حال التنزيل — فلم تكن حينئذ لتقع من نفوسهم ، وكانوا يقولون: جائتنا بما لاعهد لنا به من أساليب الخطاب ، وغرائب العلم ، ولكن الواقع المستيقن أثبت أنها وقعت ، من نفوسهم موقع السكينة والاقتناع ، فلم ينبهم عليهم خطابها ، ولا اغترب على نفوسهم جنس علو بها ، وهى لا تكون كذلك إلا إذا كانت مشاكلة لهم فى وصف الأمية — الذى كانوا عليه ، وإذا كانت مشاكلة لهم فى وصف الأمية فهى — كما تقول شريعة أمية والآن نسوق اليكم بعض الأمثلة التى توضح هذا المعنى وتدل عليه : والمثال الأول ، قال تعالى : "وأتموا الحج والعمرة لله" فهذه الآية إنما تدل على تمام الحج والعمرة ، وليس على اثبات فرض الحج ، فأن فرضيته ثابتة بقوله — تعالى: والله على الناس حج البيت" : فقد جاءت الآية الأولى على سبب وحال خاص ، وذلك أن الحج كان معروفاً فى الجاهلية وكانوا يزيدون فى شعائره وينقصون ، ومن ذلك أنهم كانوا لا يققون بعرفة فجاءت الآية أمراً بإتمام شعائر الحج التى كانت تؤدى فى الجاهلية منقوصة ولولا المعرفة بالعادة والحال التى نزلت الآية على مقتضاه لأشكل علينا معنى الآية من جهة طلب الأتمام .

المثال الثانى : " قال تعالى : " ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا " نقل عن أبى يوسف أن ذلك كائن فى الشرك لأنهم كانوا حديثى عهد بكفر فيريد أحدهم التوحيد فيهم فيخطئ بالكفر فعفا عنهم فى ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر فى حال الأكره ، قال: فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء ، لم تكن الإيمان بالطلاق والعتاق فى زمانهم — المثال الثالث : قال تعالى : " وأنه هو رب الشعرى " فيقول قائل : ولماذا الشعرى ، فلا يهتدى

- ٢٥ -

للجواب الصحيح الا اذا علم من حال العرب في الجاهلية أنهم
كانوا يعبدون هذا النجم ، وكانت تعيده " خزاعة " ، ابتدع
لهم ذلك أبو كيشة ، ولم تكن العرب تعبد من الكواكب غيرها
فلذلك ذكرت .



المسلك الرابع التزام قاعدة حكاية الألقوال

==

كل نص من القرآن يشتمل على حكاية قول من الألقوال ، أو حكم من الأحكام ، أو خبر من الأخبار ، فأما أن يشتمل مع ذلك على التنبيه على كذب المحكى بهذه الحكاية وبطلانه ، أو لا يشتمل على ذلك بل يظل ساكتاً عن الحكم فيه بشيء ، فإن كان الأول ، فلا اشكال في المحكى وبطلانه ، وهذا ما لا يحتاج الى برهان عليه ، وإن كان الثاني فأقرار القرآن له وسكوته عن التنبيه عليه بكذب ، أو بطلان دليل على صدقه ، وصحته ، لأن الله سمى القرآن فرقانه وتبياناً ، وشفاء لما في الصدور ، وهدى ورحمة للمسلمين ، ولا يكون القرآن كذلك على ماسماه الله به ، إلا وهو حق وصدق فيما سكت عن التنبيه عليه بالكذب والباطل ، واشتبه وأقره ، ولبيان هذا الأمرين نسوق لكم لكل نسوع طائفة من الأمثلة أمثلة النوع الأول : المثال الأول - قال تعالى : وقالوا ما أنزل الله على بشر من شيء : وهو قول اليهود اعتراضاً منهم على نزول القرآن على النبي - فنبه الله على كذبهم بقوله : " قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس " وهو مثال اتخذه بعض " الأصوليين " - كصاحب " التوضيح " - شاهداً على أن " الموجبة " الجربية نقيض " السالبة الكلية " كقول أهل المنطق .

المثال الثاني : قال تعالى : " وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه " استهزاءً بالمؤمنين وتعنيتم لهم - فرد الله عليهم بقوله : " إن أنتم إلا في ضلال مبين "

واختلفت طريقة المشايخ في بيان كونهم بهذا القول في ضلال مبين : فذهب " الشاطبي " إلى أن هذا القول منهم إنما كان حيدة عن سنن الجواب الصحيح ، فقد كان طريق الجواب الصحيح الامتثال ، أو عدم الامتثال بقول " نعم " أو " لا " ، لكنهم عدلوا عن ذلك إلى الاحتجاج بالمشيئة الإلهية التي لاتعارض فقالوا : لم يشأ الله أن يطعمهم فلا قدرة لنا على اطعامهم ، فتأنقلب هذا الاحتجاج عليهم ، إذ احتجوا بالمشيئة الإلهية المطلقة التي لاتعارض ، وهي مشيئة الله عدم اطعامهم على امتناعهم عن إطعامهم : فيقال لهم من هذا الوجه نفسه ، لكن الله شاء تكليفكم بإطعامهم ، فإذا كانت مشيئة الله لاتعارض ، فكيف أقدمتم على معارضة مشيئته بالامتناع عما كلفكم به من إطعامهم ، فهل هذا إلا التناقض المبين ، وهو عين الضلال المبين .

وذهب " الرازي " - إلى أن المقصود من قولهم " أنطعم من لو يشاء الله اطعمه " أحد احتمالين أحدهما : أن يكون إشارة إلى أن الله إن شاء أن يطعمهم كان يطعمهم فلا نقدر على إطعامهم ، لأنه حينئذ من تحصيل الحاصل ، وأن شاء عدم اطعامهم فلا يقدر أحد على إطعامهم ، فاطعامهم المأمور به غير مقدور لهم على كل من الغرضين ، فكيف يؤمرون بما لاتسعه قدرتهم وشانیهما : أن يكون معنى كلامهم هو أن الله أراد تجويجهم هو لاء بعدم إطعامهم فلو أطعمناهم يكون سعيا في إبطال فعل الله وأنه لايجوز ثم أجاب بقوله : إن هؤلاء المشركين نظروا بمقالتهم هذه إلى إرادة الأمر ، ولم ينظروا إلى الأمر ، والطلب وذلك أن السيد إذا أمر العبد بأمر لاينبغي أن يكشف الله سبب الأمر . والاطلاع على المقصود الذي أمر لأجله : مثال الله الملك إذا أراد الركوب للهجوم على العدو بحيث لايطلع عليه أحد ، وقال لعبده أحضر المركوب ، فلو تطلع العبد ، واستكشف المقصود

الذى لأجله كان الركوب لنسب الى أنه يريد أن يطلع عدوه على الحذر منه ، وكشف سره - قال : فالأدب فى الطاعة هو - اتباع الأمر ، لاتتبع المراد ، فالله - اذا قال : " انفقوا مما رزقكم " فلا يجوز لهم أن يقولوا : لم لم يطعمهم الله مما فى خزائنه ، والى يظهر لنا من وراء مايقول هؤلاء الأئمة فى رد إشكال قول المشركين فى هذه الآية : أن نقول : ليس من الصحيح أن الله لم يشأ اطعام أولئك المساكين المطلوب إطعامهم والمشركون غالطون فى نسبة هذه الدعوى إلى الله - بل إن الله يشاء إطعامهم ، بدليل قوله فى آية أخرى : " وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها " : فاثبت بهذه الآية أنه الزم نفسه برزق جميع أفراد الإنسان وكل من له حركة يدب بها على الأرض ، ولم يزل - سبحانه - قيوما بهذا الإلتزام - لكنه جعل رزق الفقراء والعاجزين مقتطعا من أموال الأغنياء فملكية الأغنياء ففى أموالهم مكفوفة عما جعله الله حقا للفقراء فى هذه الأموال فمقدار هذا الحق غير ملوك لهم على الحقيقة ، فحاجة الفقراء إلى الأطعام غير ناشئة من عدم مشيئة الله إطعامهم لأنه - سبحانه لم يشأ إطعامهم ، بل هى ناشئة من حبس هؤلاء المشركين طعام الفقراء عنهم بغير الحق ، فاعتراض هؤلاء المشركين بوضع مسئولية حرمان الفقراء على مشيئة الله مردود عليهم من حيث تقع مسئولية ذلك عليهم أنفسهم .

المثال الثالث : قال - تعالى - " وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا الله - يزعمهم - وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وماكان لله فهو يصل لشركائهم " - ثم عقب على هذا بقوله - " ساء ما يحكمون "

وبيان معنى الآية أن المشركين أفرزوا من أموالهم مما خلق الله لهم من الزرع والأنعام نصيبا قسموه قسمين ، قسما

جعلوه في سبيل الله للضيغان ، والمساكين ، وقسما جعلوه في خدمة أصنامهم ، فإذا فضل فضل من المال مما جعلوه لله أضافوه لخدمة أصنامهم ، وإذا فضل فضل من المال مما جعلوه لشركائهم لم يضيفوه لما جعل إحصانا في سبيل الله - ولا شك أن هذا العمل بهذه الصورة خطأ وباطل ، فنية القرآن بعد حكايته على أنه من سوء الحكم وباطل المعتقد .

المثال الرابع - قال تعالى: " وقالوا هذه أنعام وحرت حجر لا يعطمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه " - ثم أعقب ذلك ردا عليهم بقوله " سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم " : وبيان معنى الآية : أن المشركين أفرزوا نصيبا من أموالهم من الزرع والأنعام جعلوها حبا محجورة - لا يتصرفون فيها لأنفسهم ثم قعموها أقساما ، فمنها ما خصوا به خدام أصنامهم ومنها من الأنعام ماسبوه وامتنعوا عن ركوبه واستخدامه حسبة لأصنامهم ومنها ما لا يذكرون اسم الله عليه عند ذبحه بل يذكرون عليه إسم أصنامهم دونه - وكل ذلك جهالة وغلل ، وافتراء على حكم الله ، فلذلك رد الله عليهم شرعية صنيعهم . وسماه افتراء ... وتوعدهم بالعذاب عليه . وحيثما نظرت في القرآن وجدت من ذلك أمثلة متعددة .

فأما النوع الشاى من حكايات القرآن - ونذكر بأنسه ما حكاه القرآن من الأحداث ، وسكت عن تفنيده فكان مصادقة عليه ، بخلاف النوع الأول فأمثلته كثيرة - منها ما حكاه من شريعة بنى اسرائيل وسكت عنه كقوله : " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، ولأن بالذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص " ومنها قوله في حكاية قصة أهل الكهف " سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم • ويقولون خمسة - سادسهم

كلبهم رجما بالغيب ، ويقولون سبعة وشامنهم كلبهم " - ففى
هذه الآية شاهد على النوع الأول • وشاهد على النوع الثانى
فى حكاية كون الكلب رابع الجماعة ، أو سادسهم ، نبه
القرآن على أن ذلك رجم بالغيب فأفاد أنهم ليسوا خمسة ولا
سته - لأن الحكم إذا كان رجما بالغيب كان ظنا ، والظن لا يركن
إليه ، وفى حكاية كون أصحاب الكهف سبعة ، وشامنهم كلبهم
سكت عن الاعتراض ، فأفاد أن عددهم سبعة أنفس ، وقد عقيب
القرآن على ذكر التردد فى عددهم بقوله " ما يعلمهم إلا قليل "
قال " ابن عباس " • " أنا من القليل الذى يعلمهم " وينضمم
إلى ذلك جميع ما يحكيه القرآن من أخبار الأنبياء الماضين ،
والأولياء المتقدمين كخبر الخضر مع موسى ، ونبأذى القرنين •
والحديث عن كفالة زكريا لمريم وما كان يحدث لها من الخوارق
والكرامات - وما هو من هذا الجنس مما كان يحكيه القرآن بغير
تغنيذ له ، والاعتراض عليه ، شرع من قبلنا هل هو شرع لنا ؟
ولقد ظهر فى هذا الموضع من نهج القرآن مسألة " أصولية "
شغلت تفكير " الأصوليين " إذ قالوا : هل يعتبر ما ذكره القرآن
من شرائع من قبلنا وسكت عنه - شريعة لنا يتعين علينا العمل
بها ؟ • فاختلغوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : أحدهما : أنه
يلزمنا العمل بشرائع من قبلنا إلا إذا ورد فى شريعتنا نص
ناسخ للمحكى من شريعة من قبلنا - واستدلوا بقوله - تعالى -
" أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده " : قالوا : إن النبو -
عليه السلام - أمر بالاعتداء بهدى الانبياء السابقين -
وشرائعهم من هديهم • ورد بأن المقصود من هديهم أحد أمرين
أحدهما : أن يقتدى بهديهم فى احتمال مشاق الرسالة والصبر على
عناد المعاندين ، على مثال قوله " فاصبر كما صبر أولوا
العزم من الرسل " - وثانيهما : أن يكون المقصود بالهدى
المطلوب فى الأمر بالقُدوة - وإنما هو خصوص التوجيه -

لا الأحكام - على منال قوله : " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوجبنا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى ، وعيسى . أن أقيم الدين ولا تتفرقوا فيه " - فهذا محمول على التوحيد باتفاق العلماء • المذهب الثانى : هو أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا حتى يقوم الدليل على طلب العمل بشئ منه ، واستدلوا بقوله - تعالى - " لكل جعلنا منكم شرعية ومنهاجا " ، أى - أحكاما خاصة لكل نبي ، وأُسلوبا معيناً فى أداء هذه الأحكام ، قالوا : لأن الأصل فى الشرائع الماضية الخصوص فقد كان يحدث من سنة الله أن يرسل رسولين برسالتين فى مكانين مختلفين ، فى زمان واحد - إلا أن يكون أحدهما تبعا للآخر ، كما قال فى قصة " إبراهيم " - عليه السلام - " فآمن له لوط " - وكما كان هرون لموسى - عليهما السلام - وحيث ثبت اختصاص الرسول بالمكان فثبت جواز اختصاصه بالزمان - أيضا - لأن الزمان من جنس المكان وعاء للمحدثات فيقاس عليه فصار الاختصاص فى شرائعهم أصلا إلا بدليل - قاض بالعمل بها • المذهب الثالث : هو أن شرع من قبلنا هو شرع لنا على أنه شرعنا - بمعنى أن مانعنا به من شرائع من قبلنا ليس ثابتا علينا باستدامة خطاب الشريعة السابقة إلينا ، ولكنه ثابت علينا بخطاب مستأنف توجه علينا من الشارع ابتداء قالوا : لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان أصلا مقصودا فى وجود الشرائع فالشرائع كلها كانت أطوارا متلاحقة على معارج الكمال للوصول إلى شريعته الكاملة التى ختم الله بكمالها الشرائع . وبذلك كانت شريعة عامة شاملة للبشر أجمعين •

وكان - صلى الله عليه وسلم - وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ، ومكارم الأخلاق ، قال - تعالى - " ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا " - والأثر حين ينتقل من

المورث الى الشخص الوارث - ينسب الى الوارث وتنقطع نسبته الى المورث - فكذلك ماكان من شرائع الأنبياء السابقين موروثا للنبي - صلى الله عليه وسلم - بتوريث الله له - فإنه يكون من شريعته خاصا به : وهذا المذهب هو الذى اعتمدته كثير من النظار كالغزالي ، وشيخنا فخر الإسلام " البرذوى " من مؤسسى أصول المذهب الحنفى - وجرى عليه كثير من الفقهاء ، و" المتكلمين " - غير أن شيوخنا الأحناف أضافوا لصحة اعتماده وقبوله شرطا لازما - بما يوشك أن يجعله مذهباً رابعاً خاصاً بهم : قالوا : لايعتد بالمنقول عن شرائع أهل الكتاب ، إلا باخبار من الكتاب أو السنة الصحيحة ، أما النقل عن شرائع أهل الكتاب بإخبارهم أنفسهم أو بإخبار من ينقل عنهم من المسلمين ، أو إخبار من أسلم منهم ، فذلك كله مردود لعدم الوثوق بطريق نقله ، أو لعدم الوثوق بصحته بعد ماثبت عليهم من تحريف الكلم من بعد مواضعه وقد انبنى على هذا الخلاف فى هذه المسألة الأصوليه خلاف فى بعض المسائل الفرعية الفقهية .

على هذا الوجه ذهب القائلون بأن شرع من قبلنا هو شرع لنا - إلى القول بأن الكفار مكلفون بفروع الشريعة ، لحكاية القرآن عن بعض أهل الملل السابقة إقرارهم باستحقاق العذاب عليهم بقولهم " لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين " من غير إنكار وأما القائلون بأن شرع من قبلنا لايلزمن العمل به ، فقد منعوا أن يكون الكفار مكلفين بفروع الشريعة ، وذهب الحنفية بناء على قولهم بأن شرع من قبلنا شرع لنا على أنه شرعنا الى القول بوجوب أن يقتل المسلم بالكافر الذمى جرياً على قاعدتهم لقوله تعالى : حكاية عن بنى اسرائيل " وكتبنا عليهم فيها " - اى التوراة - " أن النفس بالنفس " وهو نص مطلق يقتضى التسويه فى القصاص بين جميع النفوس من غير نظر الى إتمام أحداها بالأيمان

- ٣٢ -

أو انتماف الأخرى بالكفر - كما هو حكم اللفظ "المطلق"
كما ذهب القائلون بأن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا إلى
القول بأنه لا يقتل مسلم بكافر ، وهو مذهب المالكية ، وهكذا
نجد طرازا من هذه المسائل الخلافية بين الفقهاء مردودة إلى
هذا الأصل .



- ٣٤ -

المطلع الخامس معرفة الظاهر والباطن من معاني القرآن

=*****=

من الناس من يرى أن في معاني القرآن ماهو ظاهر وماهو باطن • وربما نقلوا في ذلك عن " الحسن " حديثا مرسلًا يقول : " إن للقرآن ظهرا وبطنا - أى ظاهرا وباطنا • وكل حرف حد وكل حد مطلع ويقصدون بالجملة الثانية في أنسب التفاسير أن لكل حرف حدا وأن لكل حد مطالعا - كما روى هذا اللفظ من طريق آخر ذكره صاحب " روح المعاني " في مقدمة تفسيره ، ومعنى هذه الجملة أن لكل حرف - أى طريق مما أنزل الله عليه القرآن " حد " - أى نهاية ينتهى إليها ما أراد الله منه - ولكل حد مطلع " أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أراد الله منه وسواء صح هذا الحديث أم لا يصح ، فقد حدث أن طوائف من الناس زعموا أن للقرآن معنى باطنا يحملون لفظ القرآن عليه ، أما أن يكون للقرآن معانى ظاهرة فهذا مالا يختلف فيه أحد من أهل العلم ، وأما أن يكون للقرآن معانى باطنه فهو ماوقع فيه الاختلاف - وليس من ناحية أن يكون للقرآن معان باطنه - فهذا أيضا محل اتفاق بين أهل الحق وغيرهم - ولكن خلافهم كان في تعيين ماهو المعنى الباطن الذى يصار إليه - هذا هو تشخيص المسألة بالضبط . ولنبدأ الآن في ذكر وصف المعانى الظاهرة أولا ، وطرقا من طرق استفادتها من القرآن ، ثم نعقب على ذكرها بذكر التعريف بالمعانى الخفية المعتبرة وطرق استفادتها من القرآن - أيضا -

وضعت الالفاظ العربيه للدلالة على إفادة المعاني الموضوعه لها وضعا .افراديا - كالألفاظ الدالة على معانيها بطريق الحقيقه ، أو وضعا نوعيا لطرق المجاز وكذلك وضعت الجمل العربيه فى صور مختلفه تحتل كل صوره منها بعض المعانى البلاغيه الزائده على المعنى الوضعى لكل لفظ بانفراده كإفاده الحصر فى قوله - تعالى - "إياك نعبد وإياك نستعين" وإظهار العناية بتقديم الموضوع فى قوله - تعالى - " محمد رسول الله " ومثل ارادة التكرار فى قول الشاعر :

أو كلما وردت عكاظ قبيلة

بعثوا إلى عريفهم يتوسم

فإن استعمال لفظ " يتوسم " المضارع فى هذا الموضع يفيد بوضعه التكرار المقصود للشاعر وكقول الآخر : فى معنى آخر :

وتظن سلمى أننى أبغى بها بدلا

أراها فى الضلال تهيم

فإن الشاعر لم يعطف جملة " أراها فى الضلال تهيم " على جملة " أبغى بها بدلا " - لأنه لو فعل لكان المعنى أن رؤية " سلمى " هائمه فى الضلال من مظنونها - ولو صح ذلك لكان هناك احتمال أن يبغى بها بدلا لكنه لا يريد ذلك - لأن مقصود الإعلام بأنسه لا يبغى بها بدلا •

ومن ذلك فى القرآن الاختلافات فى صور الألفاظ الوضعيه التى تدل من المعانى الأصلية على ما يشبه المعانى الزائده فى اختلاف صور الجمل المركبة . وذلك قوله - تعالى - " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء " والشاهد فى قوله ضيقا حرجا - إذا قورن بقوله - تعالى - فى آية أخرى

" فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك " وموضع الشاهد فيه " وضائق به صدرك " - فما هو الفرق بين استعمال " ضيق " فى الآية الأولى ، واستعمال ضائق فى الآية الثانية : فنقول: ان " ضيق " صفة مشبهة تدل على ثبوت معناها فى نفس القائمة به - واستعمالها فى موضعها هنا موضع البلاغة - لأن المقصود هو الكشف عن الضيق الشديد المعربد فى نفس من أضله الله بخذلان نفسه له فانصرف عن الدخول فى الإسلام منصرفا إلى عبادة الأصنام التى لا يجد منها ولاية ولا سكينة ، بينما تعصف به أحداث الحياة الصماء أحداثها الدائبة ، وأما " ضائق " فهو صيغة إسم فاعل يدل على قيام معناه بالموصوف به من غير ثبات ولا استمرار ، وهو موضع البلاغة فى موضعه - أيضا - لأن المقصود أن تضايق نفس النبى من عناد المشركين ، وكيدهم حال طارئة لاتلبث أن تعرض له بحكم الطبع البشرى حتى تزول عنه لأن رغبته فى إنجاز رساله وإبلاغ الدعوة أقوى باعسا فى نفسه من كل شئ وقوله - تعالى - " وإن كنتم جنبا فاطهروا " بتشديد الطاء فى أنه يدل على المبالغة فى التطهر فى الجنابة - حتى أوجب الحنفية الممضضة والاستنشاق فى الغسل على الجنب ، استبطا من صيغة المبالغة ، ولم يوجبوهما فى الوضوء ، هذا اشارة لما يدل عليه اختلاف الصيغ الوضعية ...

الإفرادية من زيادة المعانى ، وأما أثر اختلاف صور الجملة ومناشأ عنه من المعانى الثانوية - وهو اصطلاح " الشاطبى " - التى هى مناط البلاغة وأساس الإعجاز اللغوى فالقرآن مشحون بهذا العلم من أوله لآخره ولنضرب مثلا على ذلك بعض الشواهد فى بعض الآيات الشاهد الأول من سورة البقرة قوله - تعالى - " والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالأخرة هم يوقنون • أولئك على هدى من ربهم ، وأولئك هم المفلحون " - ثم قال وهو موضع الشاهد - " ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون " بغير عطف ثم نقارن نظم هذه

الآية بما ورد في سورة لقمان من قوله - تعالى - " أولئك على هدى من ربهم وأرى لك هم المفلحون " ثم قال : " وهو موضع الشاهد " : " ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم " معطوفة " بالواو " فما سر الفرق بين موضع عدم العطف بـ " الواو " في سورة البقرة ، وبين ذكره في آية سورة لقمان ؟ " والجواب - كما قال أهل العلم - أما بالنسبة لسورة البقرة ، فلأن المقصود بما ذكر قبله بيان حال البكتاب تقريراً لكونه يقينا لاشك فيه وفي ضمن هذا البيان إتيان الكفار بالأصرار على الكفر ، والضلال بحيث لا يجدى فيهم الإنذار ، ولا يستفيدون من الكتاب ، فالآية تكميل لما قبلها كأنها جزء منها - ولا يحسن العطف بين أجزاء الشيء الواحد فكان مقتضى البلاغة ترك العطف في هذا الموضع وأما بالنسبة لآية " سورة لقمان " فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على قسمين مهتدين ، وهم الموصوفون بالهدى والفلاح ، وقسم آخر ، وهم الضالون المضلون المشترون لهو الحديث للضلال عن سبيل الله ، وبين القسمين - كما ترى - تفاد ملحوظ ، فكانت صلة المناسبة أن يفصل بينهما بـ " واو " العطف .

الشاهد الثاني : قوله - تعالى - من " سورة الشعراء " إنما أنت من المسحرين ما أنت إلا بشر مثلنا .. والمعواد المسحرين ، الذين سحرُوا بشدة ، بمقارنة الآية الثانية من نفس السورة : " قالوا : إنما أنت من المسحرين ، وما أنت إلا بشر مثلنا " من نفس السورة ، إذ ، ذكر قوله " ما أنت إلا بشر مثلنا " غير مقترن بالعطف في الموضع الأول ، ومقترنا بالعطف في الموضع الثاني ، فما الفرق بينهما ؟ والجواب : أما حيث ذكر العطف للدلالة على أن كلا من التسخير ، والبشرية مناف للرسالة فكل منهما رعم مستقل فينباسب . هذا الإيراد إيراد العطف بين الأمرين ، وأما حيث ترك العطف

فذلك لأنهم اعتبروا التحير هو وحده المنافى للرسالة ،
وأكدوه بالبشرية ، ولا يصح العطف بين هذا ، وهذا ،

الشاهد الثالث قوله - تعالى - ان الذين اتقوا إذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون" فيسأل عن الفرق
فى الاستعمال بين إشار صيغة الماضى بقوله " تذكروا" وصيغة
" مبصرون" على مثال إسم الفاعل بدلا من " يبصرون" .

وقد كان استعماله خليقا أن يجيء على مقتضى المشاكسة
مع قوله - "تذكروا" ، والجواب : أن التذكر يحدث بعد مس
الشيطان ويتجدد بتجدد هذا المس وذلك بخلاف " الإبصار" بالحق
فإنه ثابت لهم قائم بهم لأن إسم الفاعل حقيقة فيمن قام به
الفعل ، وقد يغطيه مس الشيطان لهم فيتجدد التذكر الذى يكشف
لهم هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذى عهدوه قائما بأنفسهم
- أى يفاجئهم قيام عمل البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر، فكأنما
الأبصار بالحق مصباح كهربائى مضى قائم فى قلوب المتقين ،
بينه وبين مس الشيطان حجاب من الغفوة ، وكأنما التذكر
أداة ترفع هذا الحجاب عنهم كلما حدث مس الشيطان لهم فينطلق
عندئذ نور الإبصار بالحق دفعة على مس الشيطان فيمحوه دفعة

الشاهد الرابع : قوله - تعالى - " فإذا جاءتهم الحسنة
قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه"
فيقال : لماذا ، صدر " الحسنة" بلفظ "إذا" وجاء بلفظها
معرفا ، وقد صدر " السيئة" بلفظة "إن" وجاء بلفظها منكراف ،
والجواب : أن الحسنات من الخصب والرخاء ، والعافية ، هى
العطاء الأكبر فى العالم ، وأن السيئات وهى كما نطلق على
المعاصى ، تطلق على المضار كالجذب والشدة والمرض هى الأمور
الأقل بالنسبة للحسنات حدوثا فى العالم .

ولما كان لفظ " إذا " يدل على تحقق معنى المذكور بعده ،
ولما كان لفظ " أل " يدل على عموم المذكور بعده ، كما أن
لفظ " إن " يدل على الشك في وجود المذكور بعده ، وتكثير اللفظ
يدل على التقليل من المعنى في بعض الوجوه ، فقد بان لك وجه
المناسبة في استحقاق " الحسنة " بلفظ " إذا " وادخال لفظ
" التعريف " عليها في الاستعمال ، واستحقاق السيئة ماخصت به
في الاستعمال وهكذا تجد في القرآن الكريم فيضا من هذه
الشواهد الفاحصة عن مدلولات الأساليب العربية وأسرارها
الملائمة لمادة القرآن مالا يمكن فهم القرآن إلا باعتماده
والنظر إليه وإذن فكل معنى ينبني عليه فهم القرآن ، ويرجع
الى المدلولات الوضعية ، والمنازع البيانية والبلاغية ، ويكون
جاريا على وفق القواعد والشواهد العربية ، فهو المعنى الظاهر
الذى نعنيه ونعول من هذه الجهة عليه .

وأما الخفى فيفسر بأنه المعنى المراد لله من خطابـه
فيما يكون أبعد مرمى من مجرد دلالات الألفاظ على معانيها -
وذلك بطريقتين : أحدهما : إعمال الذهن مع حدة البصيرة ، ووفور
الملكة اللغوية - فى فهم النص المعروض للنظر - وثانيهما
الاستعانة إلى جانب ذلك بالربط بين النص المعروض للنظر ،
والنصوص الأخرى المتعلقة به ويتضح ذلك ببعض الوقائع والشواهد :
ولنعرض فى هذا الصدد واقعتين : أولاها : ما روى عن ابن عباس
قال : كان عمر يدخلنى مع أصحاب رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - فقال له عبد الرحمن بن عوف : " اتدخله ولنا بنون مثله "
فقال له عمر " أنه من حيث تعلم " - أى أنه من حيث تعلم مكانته
الكبيرة فى العلم يستحق ذلك - قال ابن عباس ثم سألتى عمر
عن قوله - تعالى - " اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس
يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان
توابا " - فقلت : هذا نعى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

فقال عمر: " والله ما أعلم منها الا ما تعلم " فالمعنى الظاهر من دلالة الالفاظ لهذه السورة لايفيد إلا بيان نعمة الله على النبي - صلى الله عليه وسلم - بسوق الفتح والنصر له ، ودخول الناس فى دينه ألقاجا ، وأمره بالتسبيح بحمد الله للشكر على هذه النعمة العظيمة - والمعنى الخفى هو الدلالة على اقتراب أجل النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن لقباءه بحيث يفترض ان ينتهى بانتها رسالته ، وقد دلت السورة - بمعناها الخفى على انتهاها .

وشانيتها: أنه لما نزل قوله - تعالى - " اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً " فرح الصحابة ، وبكى عمر - رضى الله عنه - وقال : ما بعد الكمال إلا النقصان ، مستشعرا وفاته - صلى الله عليه وسلم - وما عاش بعدها - صلى الله عليه وسلم - إلا أهدا وثمانين يوما . فمرد معرفة المعنى الخفى فى هذين المشالين بالصورة التى تكلم بها عمر ه وابن عباس إنما هو حدة الذهن التى تلمح من المعانى ما يكون لازما للمعانى التى وضعت لها الالفاظ .

وقد نبه القرآن على تقرير هذا الفن بجمله من الشواهد فى جملة من الآيات : منها - قوله - تعالى - " وإن تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند الله ، وإن تصبهم سيئه يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً " المراد بالحسنه هنا الخصب والرغد ، والمراد بالسيئة القحط والجذب - كما قلنا - وقد كانوا يزعمون أن قدوم رسول الله الى المدينة جلب عليهم القحط والجذب وشق الأرزاق ، ويتسببون بهذه المقالة إلى التشاؤم منه - كما سبقهم إلى هذا إلاك قوم لوط : إذ قالوا : " أطيننا بك وبمن معك " - وقد كانت مقالاتهم هذه نظرا إلى ظاهر

الأمر ، وغفلة عن باطن المعنى الحقيقي للقرآن في قولـــــــــــــــــه
 - تعالى - " يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر " فان استيطان هذه
 الآية مفيد بأن ظهور الخصب أو القحط مردود لمشئة الله ،
 وليس لمناط التفاؤل ، أو التشاؤم المدعى مدخل في ذلك ،
 ولذلك عقب على ذلك فقال : " فما لهؤلاء القوم لا يكادون
 يفقهون حديثاً " فإن القوم كانوا عرباً وكان لسانهم العربية
 وهم أصل في فهم هذا اللسان والكلام به - لكن جاء وصف القرآن
 لهم بأنهم لا يكادون يفقهون حديثاً ، من حيث قصور فهمهم عن
 إدراك الدلالة الحقيقية المقصودة ، ومنها لما نزل قوله
 - تعالى - " من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً :
 " إن الله فقير ونحن أغنياء " يقتضينا وقال " أبو الدحداح :
 ان الله كريم يستقرض منا ما أعطانا ، فقال النبي - صلى الله
 عليه وسلم - نعم ليدخلكم الجنة " ، أما اليهود - فقد نظروا
 إلى ظاهر المعنى ووقفوا عنده ، وأما أبو الدحداح - فتجاوز
 الظاهر إلى المعنى المراد لله منه ، وهو أن الله وإن كان
 غنياً عن العباد ، إلا أنه يصطنعهم بهذا القول الكريم أغراءً
 لهم بالإقدام على الصدقة رحمةً بجنسهم ، ومنها قوله - تعالى
 في وصف جهنم " لائحة للبشر عليها تسعة عشر " .

ولما نزلت الآية قال أبو جهل لقريش : إن خزنة النار تسعة
 عشر وأنتم الجمع العظيم ، أيعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا
 برجل منهم " فقال " أبو الأشد ابن أسيد بن كلدة " - وكان شديد
 البطش أنا أكفيكم سبعة عشر واكفوني أنتم اثنين " - وكان
 هذا الكلام من هؤلاء معزولاً عن النفاذ لمراد الله منـــــــــــــــــه
 فرد الله عليهم ذلك بقوله : " وما جعلنا أصحاب النار إلا
 ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستقن الذين
 أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً " : فأثبت أن المعنى

المراد ليس هو مجرد العدد - حتى تتصور المغالبة - إن أمكن
 تصورهما بين الملائكة والبشر، وإنما المعنى هو إثبات عند
 بعينه في هذا المقام ليتخذ أداة لاختبار المشركين من حيث
 ظهور إكباتهم . أو تمردهم . ومن حيث كان صفة هذا العدد
 داعية للغرابة بآدى الرأى ، لأنه عشرون ينقصها واحد
 فيهم على خاطر، وما الحكمة في ان تنقص العشرون واحدا
 فكان بهذا الوجه من الغرابة مناط اختبار وليستيقين
 الذين أوتوا الكتاب بصحة نبوة محمد - عليه السلام - لعلمهم
 بتوظيف هذا العدد من الملائكة خزنة لجهم . في كتبهم
 السابقة ويزداد حجم الإيمان في نفوس المؤمنين بشىء
 مؤمن به جديد ، هذا - وقد قال بعض أهل العلم : فى
 تعليل هذا العدد بكونه تسعة عشر على الخصوص : أن أبواب
 جهنم سبعة : ستة منها مخصصة لدخول الكفار ، وسابعها معد
 لدخول الفساق ثم إن الكفار معذبون بثلاثة أمور : ضلال
 الاعتقاد ، والامتناع عن الإقرار ، وترك العمل ، ولكل واحد
 من هذه الثلاثة واحد من زبانية جهنم موكل بتعذيب صاحبه
 عليه ، فهذه ثلاثة - إذا ضربت فى ستة ينتج عنها ثمانية عشر
 وأما السابع فهو الخاص بدخول الفساق ، فمن حيث كان
 الفاسق صحيح الاعتقاد ، ناطقا بالإقرار - لكنه تارك للعمل
 فقط فإن من توكل بتعذيبه من الزبانية من خزنة جهنم واحد
 فقط على مساواة تركه للعمل دون انسلاخه من الاعتقاد ،
 وأبائه عن الإقرار - فإذا أضفناه إلى الثمانية عشر كان
 العدد تسعة عشر، المذكور فى الآية ، ومنها : قوله تعالى
 " ومن النّاس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله
 بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين " نزلت
 الآية فى النضر بن الحارث بن كلدة ، وكان يفد على بلاد
 الفرس فى التجارة فيتعلم من هنالك بعض أخبارهم وقصصهم -

وكان محادا للنبي - صلى الله عليه وسلم - فكان إذا رجع إلى مكة ناظر النبي في الإتيان بمثل القرآن - وتحدث إلى أهل مكة بأحاديث العجم وأخبارهم تلهية لهم عن سمعان القرآن - وقال لهم : إن محمدا يحدثكم بأحاديث العرب من عادو شمود وغيرهم ، وأنا أحدثكم مثله بأحاديث الفرس من اسفنديار ، وبهرام وغيرهم ، فرد الله عليه وعلى المستمعين له بقوله : " أولئك لهم عذاب مهين " . فعندل القرآن عن مناقشة هذه القضية إلى وعيد أصحابها بالعذاب المهين لشدة ظهور المكابرة فيها عن فقه الفارق الواضح بين أخبار العجم وقصصهم ، وبين ماورد في القرآن من الأخبار والقصص ، فقالوا : قصة وقصة ، وخبر . وخبر ، قصورا منهم عن مراد الله منها ، فإن أحاديث العجم ، وأخبارها مقصودة لذاتها لما فيها من تسلية ولهو . وأما مايرد في القرآن من الأخبار والقصص ، فليس مقصودا لذاته : ولكنه مقصود لمساق عقول المشركين إلى توحيد الله والقيام بحق إلهيته وربوبيته ، استخلاصا لما في هذا القصص ، والخبر من الدلائل والذكر ومنها : أنه لما نزل قوله - تعالى - " مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء ، كمثل العنكبوت اتخذت بيتا " قال الكفار " ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ما هذا كلام الله ، فرد الله عليهم بقوله " ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها " .

فالمقصود الذي جهله الكفار او تجاهلوه من هذه الأمثال هو تهوين شأن هؤلاء الأولياء من الأصنام وتحقيرها ، بما تكون أداة لتنفير القلوب منها . وازعاج العقول عن الركون إليها . وذلك لأن التمثيل إنما يمار إليه لكشف المعنى ، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب ، فإن كان الشيء

المتمثل له عظيما ، كان المتمثل به لذلك الشيء عظيما على مدده ، وإن كان المتمثل له شيئا حقيرا - كان المتمثل به لذلك الشيء حقيرا - أيضا - وليس في نظر العقل والشرع ماهو أحقر ، وأهون من الأصنام - فكانت المناسبة أشد المناسبة أن يمثل القرآن لها بيت العنكبوت الذي هو أوهى الأشياء ، وأهونها ومنها: قوله - تعالى - " أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كثيرا " : إن تدبر القرآن قاض بتوجيه النظر إلى معانيه التي لا تنفك تدور حول بيان مراد الله من خطابه ، وأن هذا التدبر الموصل لهذه العاقبة الحميدة مانع من وجود الحكم بالاختلاف في أحكام القرآن - كما أن الوقوف عند الظواهر قد يؤدي بنظر أصحابه إلى رؤية القرآن مختلف الوجوه ضاربا بعضه بعضا فيقع عند ذلك الزلل والخطأ والانسلاخ بأصحابه عن رهط المهتدين فذلك أن القرآن يشمل على صيغ عامة دخلها التخصيص ، وأخرى مطابقة ورد عليها التقييد ، وأحكام مجملة لا يفهم معناها إلا ببيان من المحمل وآيات متشابهة لا تدرك إلا بردها إلى الآيات المحكمات وأحكام منسوخة لا تعلم إلا بالرجوع إلى الناسخ ، وهذه الأقسام كل اثنين منها مرتبط أحدهما بالآخر ومعتمد عليه في تحديد معناه المراد منه للشارع فأما الواقفون عند الظواهر في رؤية القرآن ، فيعمدون إلى كل صنفين من بين هذه الأقسام فيفهمون أحدهما منفصلا عن الآخر غير مسنود بضميمته إليه في تبين معناه المراد منه ، إذ يفهمون العام على عمومه ، والمطلق على إطلاقه ، والناسخ والمنسوخ كلا على وضعه ، فيقع التضارب بين العمومات ومخصصاتها ، والمطلقات ومقيدها ، وأمثالها مع أمثالها فيقع من ذلك الاختلاف في القرآن وضرب بعضه ببعض . وأما النافذون

صائرهم إلى المعانى المقصودة بالنظم فأولئك يفهمون هذه الأقسام منها مرتبطا بالآخر على الوجه الذى قعده العلماء ، فلا يفهمون العام على عمومه - إذا وجد له دليل مخصص له ، ويحملون المطلق على المقيد بشروط ذلك ، ويعطلون العمل بالمنسوخ مع ثبوت الناسخ - وهكذا يفعلون فى سائر الأقسام فيتجلى حينئذ هيكل القرآن بعد أن سلك أهل الفقه فى تفهمه هذا الطريق المستقيم محكم الآيات قاطع البينات منزها عن الخلل والأختلاف ، لايأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ومنها قوله - تعالى - " ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لأن أخرجتم لنخرجن معكم • ولا تطيع فيكم أحدا أبدا وإن قولتم لننصرنكم ، والله يشهد انهم لكاذبون • لأن أخرجوا لا يخرجون معهم • وإن قولنوا لا ينصرونهم ولئن نصروه لم لبولن الأدبار ثم لا ينصرون - ثم قال - وهم موضع الشاهد : " لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله ، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون " - وهذه الآيات حكاية عن بعض مواقف المنافقين مع المؤمنين لعهد نزول القرآن : إذ كان المنافقون يمنون إخوانهم فى الكفر من أهل الكتاب من اليهود بأن هؤلاء إذا أخرجوا من المدينة خرجوا معهم ، وأن قوتلوا من جهة المسلمين قاتلوا معهم فكذبهم الله فى هذه الدعوى ورد عليهم فى المقالة بها بأن هؤلاء المنافقين لا يقاتلون معهم ولا ينصرونهم - ولو فرض أن قاتلوا معهم فيكونون من المنهزمين ثم قال لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله " - وهو خطاب للمسلمين فى مواجهة المنافقين لإثبات أن المنافقين عاجزون عن إنفاذ ماتكلموا به لأن خوفهم المستكن فى صدورهم من بأس المسلمين هو أشد من خوفهم الظاهر من الله ، وذلك لعدم فقههم ، فإن مقبضى الفقه فى دين الله -

لو كانوا يفقهون - أن يعلموا أن الله هو المنفرد بالخلق ،
والأمر ، فليس يملك أحد من العباد لغيره شيئا من أسباب
الخوف ، أو الرجاء ، لقوله - تعالى - " ألله الخلق والأمر "

ومن إعادة النظر في المعانى الظاهرة والخفية في المسلك
الأول ومن سرد هذه الشواهد بتبيين لنا معنى الإصطلاح
المقصود بباطن القرآن: عند أهل الحق فكل ما كان ميبين
المعنى راجعا الى تحقق العبد بوصف العبودية والإقرار لله
بحق الربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود السبى
أنزل القرآن لأجله ، وقد حاد أقوام عن هذا النهج
الموثق ففسروا القرآن - كما زعموا تفسيرا باطنا لاتتسع له
قوانين اللغة - وهو التفسير الباطنى المردود عند أهل
الحق ومن أمثلة ذلك ما نقل عن سهل بن عبد الله فى
تفسير قوله - تعالى - " والجار ذى القربى ، والجار
الجنب والماحب بالجنب وابن السبيل " فقد فسر
" الجار ذى القربى " على أن المراد به القلب ، " والجار
الجنب " على أنه النفس الطبيعى ، والماحب بالجنب " على
أنه العقل المهتدى بهدى الشرع ، وابن السبيل على أنها
الجوارح المطيعة لأمر الله - تعالى - وهو طراز التفسير
الباطنى المردود ، عند أهل الحق إن المعنى الباطن
لا يصح كونه معنى باطنا للقرآن إلا بشرطين أحدهما :
أن يصح كونه مدلول اللفظ العربى : ويستدل لذلك
بأمرين : أحدهما : أن القرآن عربى بإطلاق - فلو صحنا
كون هذا اللفظ الباطن المدعى ثابتا للقرآن - والفرض
مجاافته لقوانين العربية فى دلالة الألفاظ على معانيها -
لزم حينئذ ألا يكون القرآن - وقد وسع هذا المعنى - عربيا
باطلاق ، وذلك باطل وثانيهما : أن المعنى الباطن -

إذا لم يكن جاريا على قوانين اللغة العربية ، فإنه حينئذ يعد مفهوما لصيقا بالقرآن ليس في الفاظه ولا معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إلى القرآن أصلا ، لأن نسبة هذا المعنى للقرآن يساوى نسبة معنى غيره مضادله ، من حيث أن كلا منهما حينئذ أجنبي عن دلالة القرآن - فلا يكون أحدهما أولى بانتسابه لدلالة القرآن من الآخر ، لأنه ترجيح بغير مرجح ، وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن يكون المعنى الباطن المدعى داخلا تحت دلالة القرآن - ورغم ذلك دعوى باطلة ، الشرط الثانى : أن يكون لهذا المعنى الباطن شاهد نصا أو ظاهرا يشهد له بالصحة في موضع آخر من غير معارض ، لأنه - إن لم يكن له شاهد يشهد له ، أو كان له معارض كان من جملة الدعاوى المخترعة التى لا دليل على صحتها ، والدعوى إذا كانت بهذه المثابة فهى مقوضة وإذا نظرت لكلام سهل بن عبد الله وغيره كابن عربى فى " فصوص الحكم " وجدته خارجا عن حد التفسير الصحيح ظاهرا ، وباطنا ، بالشروط التى أثبتتها أهل العلم .

والله الهادى إلى سواء الصراط "



المسلك السادس

معرفة العلاقة بين المكي والمدنى

=====

المكى من آيات الكتاب ما نزل قبل الهجره ، والمدنى ما نزل بعد الهجره - وهو أشهر اقوال ثلاثة ذكرها " الزركشى" صاحب " البرهان" ثم إن سور القرآن وآياته تابعة فـى النزول لمراحل تدرج الشريعة فى تكوينها ، فكل مرحلة من هذه المراحل كانت تقتضى صنفاً معيناً ذا موضوع معين من بلاغ القرآن . وكل مرحلة من هذه المراحل كانت تعد أصلاً ، وأساساً للمرحلة التالية التى تنبنى عليها - فكانت تحسرى على هذا المنوال سور القرآن فى التنزيل من حيث ينبنى فهم لاحقاً مرتباً على فهم سابقها : أمدنى من القرآن يفهم مرتباً على المكى السابق فى النزول عليه ، وكذلك كانت تفهم آيات المكى : المتأخر منها نفع فى الفهم مرتباً على المتقدم منها - وهكذا شأن فهم المدنى بعضه مع بعض وقد جاء ذلك من استقراء منهج القرآن ، ودرسه والشاهد المقرر لهذه المعنى هو أن الشريعة كلها جاءت مبنية على الشرائع السابقة فى الأصول متممة لها فى الفروع - سـلحة لما فسد من دين إبراهيم - عليه السلام - ويتلوه ذلك فى النظر أن سورة " الأنعام" - وهى سورة مكية - قد اشتملت على كل العقائد الإسلامية التى وقع بها التكليف للمسلمين ، وحتى قال المتكلمون : إنها تضمنت جميع العقائد من أول مبحث واجب الوجود إلى مبحث الإمامة ولما هاجر النبى إلى المدينة نزلت عليه سورة البقرة

مؤصلة سورة الأنعام ومقرره لقواعد التقوى وأصولها -
 فبينما كانت سورة الأنعام المكية تقرر أصول التوحيد
 والنبوة والمعاد ودلائلها ، كانت سورة البقرة تؤصل
 العبادات وقواعد الإسلام ، وتقرر أحكام المعاملات من
 البيع • والأشكحة ، وغيرها ، والعاديات من المأكول ،
 والملبوس وما أشبهها ، وأحكام الديات والدماء وما يلحقها ،
 وما زاد على ذلك من فروع التقوى من التكاليف مما جاء
 بعدها ولم يذكر فيها فقد جاء مكمل لما جاء فيها مردودا
 إليه . مثل ما كانت سورة الأنعام تأصلا للعقائد ، ومالما
 يذكر فيها من العقائد وجاء بعد نزولها أعتبر داخلا تحت
 أصولها ، وكذلك نرى هذا المعنى متقررا بين كل سورة
 وسورة من المكي والمدني : ترتيب بين السور والآيات
 يشير الى ابتناء اللاحق على السابق والمتأخر على المتقدم •
 مما تتحتم ملاحظته على المتصدي لفهم القرآن ، وتفسيره
 والسنة في هذا الترتيب مدخل ملحوظ ، فإن السنة مبينة
 للكتاب فهي تابعة له في ترتيب نزوله • فما نزل منها
 متقدما كان تابعا لما نزل من القرآن متقدما وما نزل متأخرا
 كان تابعا لما نزل من القرآن متأخرا ، وذلك ما يمكن
 الاستفادة من معرفته في معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن
 والسنة ، فاذا وردنا ناسخ في القرآن لحكم سابق ففى
 التنزيل وعلم تاريخه كان ذلك دليلا على نسخ مثل هذا
 الحكم - إذا وجد فى السنة - وإذا وجد ناسخ للسنة لحكم
 سابق فى السنة أو القرآن قد علم تاريخه كان ذلك دليلا على
 نسخ هذا الحكم فى السنة ، ودليلا على نسخ هذا الحكم فى
 القرآن لأن تبعية بيان السنة للقرآن تقتضى الاقتران به فى
 وقت التنزيل وتشير إلى وقت نزوله ، هذا : وقد كانت
 تجيء السنة متقدمة على بعض مشروعات محدثة ، مشتملة -

أعنى السنة على إطلاقات أو عمومات لوقف عندها المجتهد
والأدى ذلك الى وقوع الإشكال في فهم الشريعة - بالقياس لما
يطرأ عليها بعد من الأحكام المحدثه التي تقيد إطلاقها ،
أو تخصي عمومها - ومن ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم -
" ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله
صادقاً من قلبه إلا حرم الله جسده على النار " - وقوله :
من شهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله دخل الجنة -
وغير ذلك من الأحاديث التي تثبت الحكم بدخول الجنة لمن نطق
بالشهادتين من غير عمل ، مع احتمال أن يكون وقت التكلم
بهذه الأحاديث متقدماً في الزمن على مشروعية الأعمال الأخرى
من الصلاة ، والصوم ، وغيرهما وقد كان ورود هذه
الأحاديث موضع خلاف كبير بين الأمة : فقد اعتمدها طائفة
المرجئة وحكموا بأن الإيمان محض التصديق والإقرار ، فمن
مات على ذلك من أهل الإسلام فهو من أهل الجنة ، وإن لم
يعمل ، وذهب أهل السنة الى غير ذلك • وتأولوا تلك
العمومات الواردة في هذا النمط من الأحاديث - وقد ذهبت
طائفة من العلماء إلى أن هذه الأحاديث وردت في أول الإسلام -
إذ كان التوحيد - ونبت الشرك وعبادة الأوثان هو المدعو
إليه أولاً بالرسالة حينذاك وكانت المشروعات التالية للتوحيد
من الصلاة ، والصوم لم تشرع بعد - وإذا كان الأمر
كذلك فلا يجوز الحكم بمعاني تلك الأحاديث المنطوق بها في
أول الإسلام على ما طرأ بعد ذلك من المشروعات التي
اقتضتها حالة التشريع في مرحلة متطورة .



بيان السنة

السنة ماصدر عن النبي من قول - غير القرآن أو فعل أو تقرير، فمثال القول - قوله - عليه السلام " من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه " وغيره من آلاف الأحاديث المتداولة بين الناس .

ومثال الفعل أداؤه لكيفيات العبادات ، كالوضوء ، والطلاة ، والزكاة ، والحج ، ومثل قضاؤه بشاهد واحد ، ويمين المدعى ، وقطعه يد السارق اليمنى وما أشبه ذلك .

وأما تقريره ، فأن يرى - صلى الله عليه وسلم - أميرا فيسكت عليه - وهو قادر على إنكاره لو كان منكرا ، ويكون حصول هذا الأمر ممن لم يسبق منه - عليه السلام - النذير فيه لفاعله ، فيفيد سكوته - عليه السلام - عليه حينئذ موافقته وإقراره لهذا الأمر .

ومن أمثلة ذلك سكوته على أنواع المعاملات كالإجارة ، والمضاربة التي كان يراها فلا ينكر على المتعاملين فيها ، فيكون ذلك منه - صلى الله عليه وسلم - دليلا على جوازها .

أقسام السنة من حيث الثبوت

تنقسم السنة من حيث اتصالها بالرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى ثلاثة أقسام " المتواتر " ، و " المشهور " ، و " الخبر الأحاد " .

فأما " المتواتر " فهو الحديث الذي يرويه جماعة لا يحصون ،

ويؤمّن شواطئهم على الكذب ، وأن يتحقق هذا الوصف في سلسلة رواية الحديث حلقة حلقة من أوله حتى آخره .

وهذا المصنف من الأحاديث : قيل إنه معدوم ، وقيل إنه موجود ، ولكنه قليل الوجود ، وهو القول المرجح عند كثير من العلماء .

وأما " المشهور " فهو الحديث الذي رواه من لم يبلغ حد " المتواتر " في القرن الأول ثم كان متواترا في القرن الثاني .

وأما خبر الأحاد فهو الحديث الذي يرويه عدد لا يبلغ حد " المتواتر " لافي القرن الأول ، ولا في القرن الثاني .

وحكم المتواتر أنه يفيد القطع واليقين ، ومثاله - فيما قالوا - " من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار " .

وحكم المشهور أنه يفيد ظنا قويا بالحكم بقارب اليقين ، ومثاله - " لاتنكح المرأة على عمتها ، ولا خالتها " : ومن أجل ذلك يخصص به الحنفية " العام " والأهل فيه أن لا يخصص إلا بقطع يفيد العلم بالحكم .

وحكم " خبر الأحاد " = أنه يفيد الحكم ظنا - ورأي أكثر العلماء أنه يعمل به فيما يكون من قبيل العمل كتفاسيل العبادات ، وكالمعاملات بأنواعها ، ولا يعمل في أمور الاعتقاد ، ومثاله ما شئت من الأحاديث المبثوثة في كتب الفقه . -

علاقة السنة بالقرآن من حيث تقرير الأحكام

تداخل السنة مع القرآن في تشريع الأحكام في عدة صور:

الأول

أن تكون السنة مؤكدة لحكم القرآن: وذلك كالأحاديث التي ترد مطابقة لحكم من القرآن كقوله - عليه السلام - " لا يمل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه " فإنه موافق لقوله - تعالى - " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم " والكثير من أمثال ذلك كالأحاديث الناطقة بتحريم الربا والقتل وعقوق الوالدين وغيرها.

الثاني

أن تكون السنة بياناً لمجمل ، أو تفسيراً للفظ مشكل :

والمجمل هو اللفظ الذي لا يعرف معناه إلا ببيان من المجمل كلفظ " الصلاة " فإنه بمعناه " الشرعي " مجمل لا يعرف إلا من طريق صاحب الشرع - فكان بيانه بقوله - عليه السلام - " صلوا كما رأيتموني أصلي " .

وأما المشكل فهو اللفظ الذي وقع الاشتباه في تعيين المراد منه فيعين صاحب الشرع معناه : كتعيينه - عليه السلام - معنى الخيط الأبيض ، والأسود في قوله تعالى : " وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود " - بأن المراد منه بيان سواد الليل وبياض النهار الذي هو الفجر .

وكما روى من جزم الصحابة، لما نزل قوله تعالى - " الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك "

لهم إلا من وهم مهتدون" إذ قالوا أينما لم يلبس
إيمانه بظلم": فبين لهم - عليه السلام - أن المراد
بمعنى الظلم في الآية - إنما هو الشرك - لقوله
تعالى حكاية عن وصية لقمان لابنه "يا بني لا تشرك
بإله ، إن الشرك لظلم عظيم" وليس المراد منه
أي ظلم .

أن ترد السنة تخصيصاً للفظ " العام " ، واللفظ
العام هو ما وقع بوضع واحد لكثير غير محصور
مستغرقاً لأفراد قطعا عند الحنفية وظناً عند
الشافعية ، كالقوم ، والرهط ، وعلماء الحرمين
وغير ذلك .

ومثاله قوله - عليه السلام - " لا يرث القاتل "
فإنه تخصيص لقوله تعالى: " يوصيكم الله في
أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " فإنه يقتضى عموم
إرث الولد في كل حال فخصه الحديث بغير حالة
قتل الولد والده ، فينتفى حينئذ عموم الإرث في
كل من ثبت له صفة الولدية وهم يعتبرون الحديث
من قبيل " المشهور " الذي يمكن التخصيص به .

الثالث

الرابع

أن ترد السنة مقيدة "المطلق" القرآن:
" والمطلق " هو اللفظ الدال على مجرد الذات غير
متعفة بمعنى زائد عليها نحو إنسان ، وشجرة
وبقرة ورقية ، فيعرض لها من الوصف ما يخرجها عن
الإطلاق ، فيقال إنسان كريم ، وبقرة صفراء ، وشجرة
طويلة ، ورقية مؤمنة .
مما يقتضى المخالفة في حكمها في الحالين:

ومثاله قوله " السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " فان " اليد " إسم مطلق يتناول الجارحة المخصوصة من أطراف الأصابع إلى الكتف ، قيدتها السنة يجعل القطع المطلوب شرعا إنما يكون من عند الرسغ .

الخامس

أن ترد السنة ناسخة للقرآن على القول بجسواز نسخ السنة للقرآن - وهو مذهب الحنفية دون غيره من المذاهب المانعة من صحته .
والنسخ هو انتهاء حكم شرعى ثابت بدليل شرعى متقدم بدليل شرعى متأخر عنه .
ومثاله قوله - عليه السلام - " لا وصية لسوارث " فإنهم اعتبروه ناسخا لقوله - تعالى - " كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين ، والأقربين " .

السادس

أن ترد السنة بحكم سكت عنه القرآن ، والأمثلة على هذا كثيرة مثل جواز الرهن فى الحضر ، والحكم بشاهدوين المدعى وثبوت ميراث الجسد ، وجوب صدقة الفطر ، والوتر ، ورجم الزانى .
المحمن ، وجوب الدية على العاقلة .
والى هنا ينتهى مقدار تعريفنا بالسنة ، والله الهادى لأقوم طريق .

تبادل النسخ

تعريف النسخ بين السنة والكتاب

النسخ - كما يعرفه " صدر الشريعة " - هو أن يسرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه ، ويتضح من هذا التعريف : أولا أن الناسخ دليل شرعى ، فيشمل الكتاب والسنة ، قولا وفعلًا ، وتقريرًا وأميبًا الإجماع والقياس فلا يصلح ناسخًا ثانيًا : واحتراز بكون الناسخ دليلًا شرعيًا ، من كونه دليلًا عقليًا ، فإن العقل بمعزل عنه ابتداءً ، أو نسخ الأحكام الشرعية لقوله - تعالى - " إن أتبع إلا ما يوحى إلى " ، " إن الحكم إلا لله " ، وأن أحكم بينهم بما أنزل الله " ، وأمثال هذه النصوص الكثيرة ، ثالثًا : وأن يكون المنسوخ حكمًا شرعيًا - لا حكمًا عقليًا • فرفع ما يسمى بالإباحة الشرعية • أو براءة الذمة ، الثابتة بدليل العقل - إذا رفع بحكم شرعى لا يسمى ذلك نسخًا • لأن إيجاب العبادات فى الشرع ابتداءً يزيل حكم العقل ببرائة الذمة ولا يسمى ذلك نسخًا ، رابعًا : وأن يكون الناسخ متراخيًا فى الزمان عن المنسوخ ، فلو كان موصولًا به كالشرط والاستثناء ، والغاية ، والمخصص - على شرط الحنفية - لسم يكن شيئًا من ذلك ناسخًا ، ولا يسمى عمل شيء منه فى رفع الحكم نسخًا ، وأن يكون حكم الناسخ المتراخى مخالفًا على جهة التضاد للحكم المنسوخ ، فإن تعقيب إيجاب دليل الصلاة بدليل الصوم - مثلاً - مع تراخى الزمان - بينها لا يعتبر نسخًا مع اختلاف الحكمين بينهما - دون تضادهما -

نسخ الكتاب والسنة | اتفق القائلون بالنسخ على أن الكتاب ينسخ الكتاب ، لتساويهما فى إفادة اليقين ،

ممدلوليهما ، ووجوب العمل بمطلوبيهما ، وأن السنة المتواترة
تنسخ السنة المتواترة للمعنى نفسه ، وتنسخ سنة الأحاد
من حيث كانت أقوى منها لكونها تفيد اليقين ، وسنة الأحاد
لاتفيد إلا الظن ، وأن أفادت وجوب العمل ، وأن السنة
الأحادية تنسخ نظيرتها لتساويهما في القوة من كل وجه
واختلفوا في احتمال نسخ سنة الأحاد للسنة المتواترة ،
فذهب جمهور العلماء إلى جوازه عقلا ، وإلى منع جوازه
شرعا ، إلا الظاهري - وأهل " الظاهر " ثم اختلفوا
في جواز نسخ القرآن بالسنة ، ونسخ السنة بالقرآن: فمنعه
الشافعية بوجه عام ، واثبتته الحنفية على القطع ، وفي
بيان ذلك تفصيل إليك بسطه ، نسخ الكتاب بالسنة : أما
نسخ الكتاب بالسنة ، والمراد بها السنة المتواترة فقط ،
فقد قال به جمهور الفقهاء وعامة المتكلمين من " الأشاعرة "
و" المعتزلة " ، ومحقق الشافعية لكن نص الشافعي في
عامة كتبه على أنه لايجوز ، وهو مذهب أكثر أهل الحديث
ثم اختلف هؤلاء القائلون بعدم جوازه إلى فريقين: قال
فريق بعدم جوازه عقلا ، وقال الفريق الآخر بعدم جوازه شرعا
إدلة الفريقين: استدل المثبتون لنسخ القرآن بالسنة
بدليل العقل ، وبالوقائع الشرعية فأفاد دليل العقل :
فقد قالوا : إن القرآن ، والسنة كليهما وحى من الله
- تعالى - لقوله - " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى "
غير أن القرآن وحى متلو والسنة وحى غير متلو - ولا يمتنع
في نظر العقل أن ينسخ أحد الوحيين الآخر ، فلا يمتنع أن تنسخ
السنة القرآن ، كما ينسخ القرآن السنة ، ولو ورد خطاب
الشرع صريحا بنسخ السنة للقرآن لما ترتب على فرض ذلك
محال عقلا فكان نسخ السنة للقرآن جائزا عقلا ونوقش هذا
الدليل بأن القرآن والسنة - وإن كان كلاهما وحيا ، إلا أن

القرآن وحى أقوى من وحى السنة ، لثلاثة أوجه :
 الوجه الأول : أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال
 لمعاذ " بماذا تحكم ؟ قال : بكتاب الله تعالى قال :
 فان لم تجد قال : " فبسنة - رسول الله " فأقره النبى على
 تأخير السنة عن درجة الكتاب فى العمل الوجه الثانى :
 أنه أقوى من جهة لفظه ، فإن لفظه معجز ومتعبد به ، والسنة
 ليست معجزة ، ولا هى متعبد بلفظها ، فاكتسب بذلك أصالة
 فى الدلالة على الوحي . الوجه الثالث : أنه أقوى من
 جهة تعظيمه ، إذ لا يجوز مسه إلا بطهارة ويحرم مسه على
 الحائض ، والجنب ، وإذا كان القرآن أقوى من السنة
 بهذه المثابة . فقد تقاصر ذرعها عن بلوغ نسخته ، وأما
 الوقائع الشرعية الدالة على نسخ القرآن بالسنة : فمنها :
 حديث : " لاوصيه لوارث " فإنه ناسخ لقوله - تعالى -
 " كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيراً ، الوصية
 للوالدين والأقربين "

ونوقش النسخ بهذا الحديث أولاً : بأنه خبر واحد لا يقوى
 على نسخ القرآن " المتواتر " ، وأن الناسخ الحقيقى لهذه
 الآية ، إنما هى آية الميراث - لقوله - صلوات الله عليه -
 " إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث " وقد وضع
 الشافعى فى الرسالة هذا المعنى . فقال : ماتلخيصه .
 وردت آية الله بكتابه الوصية للوالدين والأقربين .
 ووردت آية الموارث فاحتمل أن تكون الآيتان عاملتين معاً
 فيأخذ الوالدان والأقربون مرة بحكم الوصية ، ومرة بحكم
 الميراث . وأن تكون آية الميراث ناسخة لآية الوصية ،
 فالتمسنا مرجحاً ومبيناً فوجدناه فى قوله - صلى الله عليه -
 وسلم - " لاوصية لوارث " فكان الحديث مبيناً لكون آية
 الموارث ناسخة لآية الوصية . . ثانياً : حديث الرجم

الثابت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أنه رجم
ماعزاً والغامدية ، لإقرارهما بالزنا - وهما محصنان ، فإنه
يعتبر ناسخاً لقوله - تعالى - " الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة " فإن هذه الآية تتناول بعمومها
الزاني المحصن • والزاني غير المحصن ، فاستخرج منها
الحديث الزاني المحصن ، واختصه بحكم الرجس
ونوقش الاستدلال بهذه الواقعة بأنها - أيضاً - خير آحاد ،
لا يقوى على نسخ القرآن " المتواتر " وما يقال : إنه تقوى
بانعقاد الإجماع عليه فينسب النسخ للإجماع - لا إليه - يقال
في رده ، إن الإجماع لا يصلح ناسخاً • أدلة المانع
استدل المانعون من تجويز نسخ الكتاب بالسنة من جهة
العقل ، ومن جهة الشرع بالأدلة الآتية • فمن جهة العقل
قالوا : إن النسخ لا يكون إلا في حياة النبي - صلى الله عليه
وسلم - ولا نسخ بعد وفاته • والتواتر الذي يعطى السنة
صلاحية النسخ لا يكون إلا بعد وفاته قطعاً • فحيث يحتمل وجود
النسخ لا يحتمل وجود السنة المتواترة ، وحيث يحتمل وجود
السنة " المتواترة " لا يحتمل وجود النسخ فاستحال بذلك
إمكان نسخ القرآن بالسنة " المتواترة " ومن جهة الشرع
استدلوا بالنصوص الآتية : أولاً : بقوله تعالى : " ما ننسخ
من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم
أن الله على كل شيء قدير " • ووجه الدلالة من الآية - في
ثلاثة مواضع • الأول : إسناد النسخ والإتيان بالبدل إلى
الله ، وأن البدل إنما يكون من الله من جنس المنسوخ
الثاني : قوله : " نأت بخير منها ، أو مثلها ، " ولا يكون
ما هو خير منها ، ولا ما هو مثلها - إلا ما كان من جنسها
بحسب الظاهر تقول : لمن أعطاك دينارا ، لأعطيك خيرا منه
يفهم السامع منه أن ما تعطيه يكون من جنس الدينار •

فعلى قياسه يترجح أن يكون الناسخ للقرآن قرآناً
 لاسنة ، ثالثاً : قوله " مثلها " دل على المماثلة بين البديل
 والمنسوخ فتعين أن يكون البديل قرآناً . ثانياً : قوله
 تعالى " قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع
 إلا ما يوحى إلى " ووجه الدلالة فى الآية إخباره - صلى الله
 عليه وسلم - بأنه ليس له ولاية التبديل ، وإنما هو متبع
 لما أوحى إليه ، لا مبدل له والتبديل بإطلاقه يتناول تبديل
 اللفظ وتبديل الحكم ، فينتفى الأمران جميعاً : ولا يكون له
 ولاية تبديل الحكم ، كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ .
 ثالثاً : قوله - صلى الله عليه وسلم - " إذا روى لكم
 عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق الكتاب ،
 فاقبلوه ، وإلا فردوه " ووجه الدلالة فى الحديث ، أنه
 أمر برد الحديث إلى الكتاب عند ظهور المخالفة بينهما
 وجعل الكتاب قاضياً على الحديث ومحكماً فيه ، فلا يكون الحديث
 ناسخاً للكتاب . نسخ السنه بالكتاب : وأما نسخ السنه
 بالكتاب فقد أجاز به كل من أجاز نسخ الكتاب بالسنه وأجازه
 أيضاً بعض من منع نسخ الكتاب بالسنه - كعبد القاهر
 البغدادي - ولوح به الشافعى فى بعض كلامه ، وصريح كلامه
 المنع منه ، أدلة المثبتين : استدلوا بدليل العقل ،
 والوقائع من النصوص . أمادليل العقل ، فذلك - كما
 سبق أن ذكرنا - أن الكتاب والسنه وحى غير متلو فلا
 يمتنع فى حكم العقل أن ينسخ أحدهما الآخر ، فتنسخ السنه
 الكتاب ، وينسخ الكتاب السنه : وهذا الاستدلال - كما بينا
 سابقاً - ليس بصحيح فى جانب جواز نسخ الكتاب بالسنه ،
 لأن الكتاب أقوى من السنه المتواشرة . كما بينا فينسخها
 ولا تنسخه . وأما الوقائع من النصوص فكثيرة : منها :
 أن النبى - صلى الله عليه وسلم - صالح أهل مكة عام

الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده إلى الكفار، حتى أنه رد " أباحنبل " وجماعة من الرجال ، فجاءت إليه امرأة فأنزل الله - تبارك وتعالى - " فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار " فهذا قرآن نسخ ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - وفعله سنة ومنها : أن المباشرة في ليل رمضان كانت محرمة على المسلمين فنسخت بقوله تعالى : " فالآن بأسروهن واستغوا ما كتب الله لكم " ومنها : أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة فنسخ بفرض صوم رمضان - صلى الله عليه وسلم - قوله تعالى " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " ، وإن كان هذا في نظرنا غير واضح إلا بقرينه من قبل النبي - عليه السلام - تبين أن صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ، لأن إضافة حكم لاحق لحكم سابق لا يضافه ، ولا يقتضي إزالته فلا يعد نسخاً .

أدلة المانعين استدلووا بالمعقول . وبالنسبة

أما المعقول . فلأن نسخ الكتاب بالسنة يتخذ ذريعة للطعن على الرسول صلوات الله عليه . إذ يقول خصومه كذبه ربه ولم يرض له ماسنه ، وفيه تنفير من اتباعه ، وهو ضد مقصود الرسالة ، فامتنع القول بجوازه . ونوقش هذا الدليل بأنه لا موضع لهذه التهمة في حقه - صلى الله عليه وسلم - فإن موضعها أن لو كان النبي ناطقاً بالسنة عن نفسه ، لكنه ليس ناطقاً بالسنة عن نفسه بل هو ناطق بوحى من الله له معلناً ذلك بقوله تعالى " وما ينطق عن الهوى " فلما كان موضع السنة من النبي كذلك أمتنع الطعن عليه بنسخها بالقرآن . إذ ليس في ذلك شائبة تكذيبه . أو بيان عدم الرضاء بسنة أوحى إليه بها من ربه ، وأما النص . فبقوله تعالى " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم " ووجه الدلالة فيه على المطلوب إفادته أن السنة بيان للكتاب ، فلو نسخت له لم تكن بياناً له وذلك غير جائز .

ونوقش هذا الدليل من طريقين أولا : أن المراد بقوله "لتبين لهم" إنما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس فى الآية حينئذ ما يمنع أن يكون القرآن ناسخا للسنة . ثانيا : نسلم أن المراد بالتبيين فى الآية هو بيان ما فى الكتاب من المجمل ، والمطلق والعام والمنسوخ بالسنة ، لكن ليس فى الآية ما يدل على انحصار نقطه فى هذه الأقسام فقط ويمنع أن يكون له نطق زائد عليها . لا يوصف بكونه بيانا ، ويحتاج هو إلى البيان .

تلخيص البحث

ويتلخص مما سبق أن الناس فى نسخ الكتاب والسنة على ثلاثة مذاهب . منهم من ذهب إلى أن النسخ جائز بين الكتاب ، والكتاب . وجائز بين السنة ، والسنة ، وجائز بين الكتاب ، والسنة متبادلا بينهما على جهة سواء . ومنهم من ذهب إلى أن النسخ لا يكون إلا بين كتاب وكتاب فقط وبين سنة وسنة لا غير . ومنهم من فصل . فقال ينسخ الكتاب السنة ، ولا تنسخ السنة الكتاب وهو المذهب الذى نختاره ، وقد لوحنا بتوجيه أثناء سرد أدلة المذاهب فى الموضوع . إذ ناقشنا أدلة المذهب المضاد لهذا رأى : أما هو فقد عرضنا أدلته سالمة عن المناقشه والإعتراض لنرمن إلى اقتناعنا به .



الاجماع

ماهو الاجماع ؟

الاجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته فى عصر على حكم شرعى .

وهذا التعريف يتضمن أموراً

الأول - أن يكون الاتفاق حاصلًا من المجتهدين وحدهم : أما غير المجتهدين من العامة فلا يصح الاجتهاد منهم ، ولا عبرة باجتهادهم . إن وقع منهم اجتهاد .

الثانى أن يكون هؤلاء المتجهدون هم جميع المجتهدين فى الأمة لا يتخلف منهم واحد - لاحتمال أن يكون الحق معه - ولقبوله - عليه السلام - " لاتجتمع أمتى على ضلالة " ولفظ الأمة يتناول - على الحقيقة - كل الأمة على الإطلاق .

الثالث أن يكون المجمعون هم من أمة محمد - عليه السلام - دون غيرهم من أمة اليهود ، أو النصارى - إن فرض منهم إجماع - لأن أمة محمد - عليه السلام اختصوا وحدهم بعصمة إجماعهم عن الخطأ كرامة من الله لهم بنص الحديث .

الرابع أن يكون الاجماع من الأمة حاصلًا - بعد وفاة النبى - عليه السلام - لأنه لا يتصور إجماع فى حياته - عليه السلام - لأنه لا إجماع حينئذ إلا مع بيان فتواه ، ورأيه فى الحادثة التى يراد لها أن تكون محصل

- ٦٤ -

إجماع - ومع ظهور رأيه وفتواه فى الحادثة فمن
سواه ممن يكون بحضرته يتعين أن يكون آراؤهم تبعاً
لرأيه وانقياداً لفتواه فلا إجماع بهم ، الآن .
والنبي - عليه السلام - بين أظههم .

الخامس أن يكون الحكم المجمع عليه حكماً شرعياً - لأعقليا ،
ولا حسياً ، ولا لغوياً ، من حيث كانت وظيفة صاحب
الشرع الاختصاص ببيان الأحكام الشرعية . .

السادس أن يكون المراد بالأمّة المحمدية - ليس جميع الأمّة
الممتد إلى يوم القيامة - بل المراد جيل الأمّة
الذى يكون فى عصر بعينه .

إنقسام الإجماع

وينقسم الإجماع إلى الإجماع القولى ، والإجماع السكوتى:
فالإجماع القولى هو أن تعرض الحادثة الجديدة والمجتهدون
كلهم موجودون فينطق كل منهم بحكمه فيها . ثم تتطابق آراؤهم
على حكم واحد فيها من غير مخالفة واحد منهم فيها - فيكون
ذلك إجماعاً قولياً منهم عليها .

وهذا الإجماع حجة قطعية على ثبوت المجمع عليه قطعاً
إذا بلغنا على جهة القطع - ولا تظن هذا الإجماع يتصور
وجوده إلا فى عصر الصحابة - رضى الله عنهم ، وإن ذهب أكثر
العلماء إلى تصور إمكان وجوده فيما تلا عصر الصحابة من
العصور .

والإجماع السكوتى : هو أن يبدي بعض المجتهدين رأيه
فى الفتوى المعروضة ، ويسكت بقيتهم عن الاعتراض عليها

- ٦٥ -

فبعد ذلك إجماعاً على صحة الفتوى - لكن يشترط لدلالة هذا السكوت على الموافقة هذه الشروط :

الاول - ألا يظهر من الساكتين علامة الكراهية فيبطل معنى السكوت .

الثاني أن يكون هذا السكوت بعد فترة صالحة لدراسة الفتوى وفحصها فنقض مدة السكوت عن مدة فحص الفتوى المقدرة عرفاً مبطل لمعنى السكوت عليها .

الثالث أن تكون المسألة إجتهادية ، فلو أفتى أحدهم بغير المقطوع به لايمتنع دلالة سكوت بقية المجتهدين على صحتها - لأنه حينئذ إعراض منهم عن التعرض لما هو معلوم البطلان .

وقد ذهب الحنفية وطوائف من الناس إلى القول بحجية هذا الإجماع ، ورفضه " الشافعي " ، وقال : إنه " لاينسب لساكت قول " وهو الصحيح الذي نعتمده ، ولا نعتمد سواه .

مستند الإجماع

ليس الإجماع قولاً بالهوى، ولا نصاً للشرع بالرأى .
فذلك مردود من قبل الشرع قطعاً - ولا بد له من مستند من الكتاب والسنة ينعقد الإجماع عند المجتهدين على ملاحظته ، والبناء عليه .

واختلفوا في بنائه على إقتضاء المصلحة فمنعه
الأكثرون ، وأجازه بعضهم ومن أبرزهم فخر الإسلام " البزدوى"
الحنفى ونحن معه .

واختلفوا - أيضا - فى بنائه على القياس - والرأى
الراجح الذى عليه الأكثر - هو جواز بناء الإجماع على
" القياس " - والخلاف فى بناء الإجماع عليه - أقل من
الخلاف فى ابتناؤه على المصلحة .

ولنمثل لكل واحد من المستندات التى بنى الإجماع عليها
فمثال الكتاب : إجماعهم على غسل الرجلين فى الوضوء دون
مسحهما خلافا لبعض الطوائف ، عملا بعطف قوله - و "أرجلكم -
على قوله - " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم " - وليس على قوله -
" وامسحوا برؤوسكم فى آية الوضوء ، أو عطف على محمل
برؤوسكم - كقوله - " فلسنا بالرجال ولا الحديدا " -

ومثال بناء الإجماع على السنة : الإجماع على تحريم
زواج المرأة على عمتها وخالتها - بناء على قوله - عليه
السلام - " لاتنكح المرأة على عمتها ، ولا تنكح المرأة على
خالتها ، فإنكم أن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم " .

ومثال بناء الإجماع على القياس : إجماع الصحابة على
أن حد السكران ثمانون جلدة ، وأصل " قياسه " مناظرة الصحابة
فى : نلبحث عن حد السكران إذ لم يرد فى تعيينه نص - فقال
على = رضى الله عنه - أرى أنه إذا سكر هذى وإذا هذى
افترى ، فأرى أن عليه حد " المفترى " - المراد بالمفترى
" القاذف " - وحده - كما هو نص القرآن ثمانون جلدة .

ومثال بناء الإجماع على " المصلحة " : ما أشار به عمر -
رضى الله عنه - فى جمع القرآن : على أبى بكر ، وتردد
أبى بكر فى قبول مشورة عمر له أنه أمر لم يفعله النبى -
عليه السلام - فى نظره - حتى قال له عمر : إنه والله خير
ومصلحة للإسلام فاقتنع بقوله أبو بكر ، وامضى مشورته فى
جمع القرآن وأجمع المسلمون على ذلك لعده .

اثبات صحة الإجماع

يستدل الأصوليون على ثبوت الإجماع بالكتاب ، والسنة والعقل : أما الكتاب فقد ذكروا في ذلك جملة آيات نقتصر على ذكر أهم آيتين منها أقرب مدخلا في ملاحضة الاستدلال : الآية الأولى : قوله - تعالى - " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى * ونصله جهنم وساءت مصيرا " - ووجه الاستدلال بهذه الآية ، أنها أثبتت أن من يخرج عن طاعة الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين فهو على الباطل ، والخطأ - لأن الله أوعده على ذلك بتطليته عذاب جهنم وسوء المصير ، ويلزم من ذلك أن من أطاع الرسول واتبع سبيل المؤمنين ، فهو على الحق والصواب ، من حيث كان الحق نقيض الباطل والخطأ نقيض الصواب ، فمن خرج عن أحدهم النقيضين دخل في الآخر وليس الإجماع إلا التزام طاعة الرسول واتباع سبيل المؤمنين ، فهو حق ، وصواب وكان الشافعي قد استدل بهذه الآية على ثبوت صحة الإجماع. ولكن دلالة الآية على ثبوت صحة الإجماع ليست قاطعة - كما قال " العزالي " - فهي ظاهرة في هذا المعنى ، وليست " نصا " فيه ، لجواز أن يكون معناها : ومن يقاتل النبي ويتبع غير سبيل المؤمنين في نصرته والولاية له - فجزاءه تطليته جهنم وساء مصيرا . الآية الثانية : قوله - تعالى - " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر " - وهذه الآية - فيما أرى أمس آية بصحة الاستدلال في الموضوع - وبيانها : أن الله قد حكم بأن الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس بما أنها تأمر بالمعروف ، وتنهى عن المنكر. ومن المستحيل أن تكون متصفة بهذه الأوصاف التي يكرم

الله بها لها وجميع آحادها يتفقون على الباطل والخطأ ،
فلزم ألا تتفق الأمة ، إذا تفقت ، إلا على الحق والصواب ،
وهذا المعنى - أيضا - برغم قربه لا يعد قاطعا ولا " نصا "
فى الاستدلال لاحتمال : أن يكون مورد الآية هو من قبيل
الإخبار المراد بها الأمر: يعنى كونوا خير أمة أخرجت
للناس من حيث تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر " - كقوله
" وأمرهم شورى بينهم " المعنى ، اجعلوا أمركم شورى بينكم "
وهكذا إذا تتبعنا جميع الآيات المستدل بها فى الموضوع ،
لا نجد آية منها قاطعة فى إثبات المطلوب ، بل تجدها
جميعا محتملة من هذا القبيل .

وأما السنة : فما روى من قوله - عليه السلام -
لا تجتمع أمتى على الخطأ " - وقوله - " لا تجتمع أمتى على
الضلالة " - و" سألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة
فأعطانيها " .

وهذه الأحاديث هى من قبيل أخبار الآحاد الظنية -
فلا يثبت بها موضوع الإجماع لأنه من أصول الدين التى لا تثبت
إلا بدليل قطعى .

لكنهم قالوا : ولو أن كل واحد من هذه الأحاديث إذا
كان بمفرده لا يثبت موضوع " الإجماع " - إلا أنها لو أخذناها
بمجموعها - فإنها تغيدنا يقينا بمدلولها - لأنها تكون
متضافرة على إثبات معنى واحد ، وأن لم تتفق ألفاظها -
قالوا : وذلك كالأخبار بشجاعة على وسخاء حاتم فقد
تظاهرت فى ذلك أخبار كثيرة - من أخبار " الآحاد ، كل واحد
منها لا يثبت الحكم بمفرده - ولكن مجموعها يثبت الحكم -
وهذا ما يسمى بـ " المتواتر " المعنوى وأما استدلالهم من

طريق العقل فقد سلكوا لذلك مسلكين .. أحدهما: أن نقول :
إذا اتفق جميع الناس على قضية معينة كقولهم " العدل
حسن ، والظلم قبيح " ، فإن اتفاق جميعهم على ثبوتها
يقتضى كونها قضية يقينية تفاهى فى ذلك المتواترات ،
والمجريات لأنهم إذا اتفقوا على ثبوتها ، فإن لم تكن
شابته فى اعتقادهم ، وهم متكلمون بها كان ذلك تواطؤاً
منهم على الكذب ، لكن تواطؤهم على الكذب حينئذ ممسك
يحيله العقل • لأنه يؤدي إلى الطعن فى المتواترات ، لكن
الطعن فى المتواترات ممتنع - إذ حصل التسليم بإفساد
الأخبار المتواتره الصدق بمجيزها ضرورة ، وإن كانت شابته
بدليل العقل عندهم مع ثبوتها فى اعتقادهم لها فإن حكم
العقل بها على وفق اعتقادهم ، ثم كان حكمه خطأ فى الواقع
فذلك ممتنع ، لأن جواز الخطأ على جميع الناس جيلا بعد جيل
بما فيهم الأنبياء والأدكياء واستمرار وجوده بينهم ، بغير
أن يتنبه له من هذه الطوائف ، هذه الأجيال كلها أحد
يؤدي إلى رفع الثقة بالعقل أصلا وهو من أبطل الباطل .
وإن حكم العقل بها فكان حكمه على وفق اعتقادهم مع
مطابقة اعتقادهم للواقع - كان ذلك هو المطلوب فى تصور
صحة اتفاق جميعهم على القضية التى وقع اتفاقهم على
مضمونها ، وذلك عين تصور الإجماع - فإن الإجماع - كما
علمنا - هو اتفاق مجتهدى الأمة على أمر شرعى ، وأنه داخل
فى مطلق الاتفاق المعتمد به على أمر • ومرد هذا الدليل
- فى نظرى - إلى الاعتماد على البصيرة العامة للأمة ،
وأن البصيرة العامة فى الأمة لاتخطئ • المسلك الثانى :
وبيانه أن الصحابة إذا قضاوا فى قضية ، وزعموا أنهم
قاطعون بها فلا يتعقل أنهم قاطعون بها . إلا عن مستند قاطع -
فإذا زاد عددهم إلى حد عدد التواتر - وهو الحد الذى

لا يجوز عنده الكذب ، والخطأ من أهل التواتر - فالعبادة تحيل عليهم حينئذ الكذب والخطأ ، حتى لا يتنبه أحد منهم للحق في ذلك - وإلى أن القطع في غير محل القطع خطأ ، فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة ، فإن قضاوا عن اجتهاد واتفقوا عليه ، كان قضاؤهم صحيحا وحقا ، فإن قبل اعتمادكم في هذا المسلك الثانى على أن ما أجمع عليه الصحابة حق ، وليس بخطأ ، فما الدليل على وجوب اتباعه . والجواب : هو أن الحق إذا ظهر وجب اتباعه لمن ظهر له - لأنه ليس وراء الحق إلا الضلال ، والضلال يمتنع اتباعه ، قال - تعالى - " فماذا بعد الحق الا الضلال " واقطع من هذا من حيث أن الإجماع لا يقبل التأويل - أن نقول إن الإجماع قد انعقد مرة أخرى على وجوب اتباع ما انعقد عليه الإجماع من الأحكام ، وأنه من الحق الذى يجب اتباعه وتلقبسه من الأمة بالقبول .

إمكان الإجماع ظن بعض العلماء كالنظام وغيره أنه لا يمكن انعقاد الإجماع من الوجهة العملية - وحجتهم في ذلك أن الإجماع مبنى على اتفاق جميع المجتهدين ، والمجتهدون متفرقون في الأمصار، فلا يمكن حصرهم ومقياس الاجتهاد عند المجتهدين من المقاييس المرنة التى تختلف فيها الأنظار باختلاف تقديرات العلماء الشخصية ، فربما أعتبر بعض العلماء مجتهدا في نظر بعض العلماء ، ولم يعتبر كذلك في نظر البعض الآخر . قالوا : ومن أجل هذا كله يمتنع إمكان حصول الإجماع لعدم تحقيق ركنه - وهو وجود المجتمعين كلهم في صعيد واحد ، أولئك الذين لا يتحقق الإجماع إلا باتفاق جميعهم ، والحق أن هذا الكلام يحتاج إلى تفصيل ، فإن الإجماع يتمثل في طورين : طور الصحابة - رضى الله عنهم -

وظهور من جاء بعدهم من علماء المسلمين فأما الإجماع لعهد الصحابة - رضى الله عنهم - فلا ينطبق فى الاعتراض على إمكانه شيء مما قاله هؤلاء - لأن الصحابة بعد عهد النبى - عليه السلام - كانوا محصورين فى المدينة - ومن خرج منهم إلى الأمطار على ندرتهم كانوا بحيث يعلم مكانهم ورأيهم ه ولا يشك فى اجتهاد علمائهم لأنه أمر محقق ، فلا يمكن القول باستحالة إجماعهم - رضى الله عنهم - وأما إجماع من كان بعدهم من العلماء فى عصورهم السابقة - فيمكن أن ينطبق عليه كلام المنكرين لإمكان الإجماع أما عصرنا الراهن فلا يكاد يختلف عن عصر الصحابة فى إمكان تحقيق الإجماع فيه من كل الوجوه ، وذلك لاكتشاف العالم الإسلامى بجميع بلاده ، وأممه ، ومؤسساته العلمية بعضه لبعض بواسطة تقــــدم المواصلات فى البر ، والبحر ، والسماء ، ومن وراء جــــتــــر بحيث لا يكون فتوى العالم الذى معك أقرب لسمعك من فتوى العالم الموجود فى أقصى الأرض ، وقد أفضى قيام نظام الجامعات المعروف إلى إثبات مقاييس التخصـص للعلماء وأهلية التفوق فى أصناف العلوم - ومن بينها العلم الإسلامى ، بما يمنع من الجهالة بأهل الاجتهاد ، أو الاختلاف المعطـل للاعتراف بكفايتهم .



القياس

ماهو القياس؟

القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة لاتدرك بمجرد فهم اللغة ويشتمل هذا التعريف على الأمور الآتية :-

الأصل - وهو المقيس عليه
والفرع - وهو المقيس

العلّة - وهى المعنى الذى يقتضى تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، حكم الأصل - وهو الحكم الثابت للأصل بالنص أو معقول النص أو الإجماع - وهذه الأمور الأربعة هى أركان " القياس " التى يتقوم بها .

وأما حكم الفرع المنتقل إليه من الأصل بواسطة "العلّة" فإنه بعد ثمره هذه الأركان ، حين تجتمع فتكون عملية " القياس " التى يقوم بها المجتهد بنظره .

ومعنى التعدية نقل الحكم من الأصل إلى الفرع - والمراد نقل مثل حكم الأصل للفرع ، لأن حكم الأصل لاينتقل من الأصل حتى يبقى الأصل فارغا من الحكم الذى يفترض أنه انتقل منه إلى الفرع ، بل المعنى أننا نشبت فى الفرع حكما مماثلا من كل الوجوه لحكم الأصل لايفترق عنه .الافسى التشخيص بالمحل .

وأما قولنا فى " العلة " إنها لاتدرك بمجرد فهم اللغة فمعناه أن " العلة " التى يشبت بها الحكم فى المسكوت عن حكمه ، تنقسم إلى نوعين : " علة " تفهم بمجرد فهم اللغة

بحيث أن كل من يفهم دلالات أساليب اللغة يفهمها من غير معاناة ، وتأمل ، كما يفهم العارف باللغة المعانى من الألفاظ الموضوعة لها ، من غير معاناة ونظر.

ومثاله : قوله - تعالى - " ولا تقل لهما أف " فان هذا النص دال على تحريم التأفيف من الولد لوالديه ويفهم منه ككل عارف باللغة الحكم بتحريم ضربهما وتجويعهما بالطريق الأولى من غير جهد عقلى ، ولا بحث ، لأنه يفهم من النص بدهة أن " العلة " فى تحريم التأفيف هى كون " التأفيف " أذى لا لخصومه فيطرد هذه " العلة " فى كل عمل مؤذ موجه للوالدين ، ويترتب عليها الحكم بتحريمه ويسمى العمل بهذه العلة " دلالة نص " - أو " فحوى الخطاب " وهى تقع فى مراتب الاستدلال بعد مرتبة الاستدلال بعين النص ، فهى دون " النص " - وفوق " القياس " فى إفادة الاحكام .

وعلة أخرى من نوع آخر ، وهى المخصوصة بباب " القياس " وهى التى لاتدرك إلا بعد تأمل وبحث عقلى ، ونسوق اليك بيانها بمثال يوضح لك أركان القياس كلها .

قال تعالى : " إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون " : تأمل المجتهدون هذا النص ، ويبحثوا عن علة تحريم الخمر فيه فعلموا أنها " الإسكار " بدلالة عقلية - وهى قوله - تعالى - فى تمسك الكلام - " إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فإنه لا يودى لهذه العفاسد بين الناس فيما يتعلق بالخمر من الأوصاف الا معنى " الاسكار " الموجود فى الخمر ، فقد رأيت أن " العلة " لم تستفد من قبل محض الإدراك اللغوى وإنما استفيدت من تأمل العقل وبحثه فى النص وراء دلالة اللغة .

~ ٧٤ ~

ثم إنهم نظروا فوجدوا أن " النبيذ " مسكر فعلموا أن
علة تحريم الخمر - وهو " الإسكار " موجودة في النبيذ
فقالوا " النبيذ " على الخمر في حكمها وهي الأصل بعلة
" الإسكار " - إلى الفرع وهو " النبيذ " وحكموا بحرمة النبيذ
كحرمة الخمر.

شروط القياس

شروط القياس أربعة

الشرط الأول ألا يكون حكم الأصل مخصوصا به بنص أو إجماع وذلك لتحليل تسع زوجات للنبي - صلى الله عليه وسلم - فإن هذا الحكم مخصوص بالنبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله - تعالى - " يا أيها النبي إنا أطلعنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن " .. وكأنفراد شهادة خزيمة - وهي شهادة الواحد بالإثبات ، لقوله - عليه السلام - " من شهد له خزيمة فحسبه " فكل من هذين الحكمين - ولهما نظائر - مخصوص بمطه بدليل ناص على هذه الخصوصية ، فلا يمكن تعدينه لمحل آخر بمقتضى هذه الخصوصية ، وإذا امتنع تعديده الحكم امتنع إمكان القياس على الأصل الموصوف بالحكم الثابت له .

الشرط الثاني ألا يكون معدولا بحكم الأصل عن سنن القياس - وهو القاعدة المعهودة المستمرة في ترتب الأحكام على العلة ، بحيث إذا أضيف الحكم إلى العلة انتظم ، وفهمت معقوليته ه فهذا هو معنى القياس في هذا الموضع ، وليس معناه الإصطلاح المضطرب المستعمل في توليد الأحكام : وله صورتان : أولاهما : أن يكون حكم الأصل مما لا يدرك العقل حكمته - كأعداد الركعات في الطلوات واختلافها في فروض الأوقات ، فإن ذلك مما لا يعقل العبد علية ، إذ كان أمرا لا يعقل العبد " علية " فلا يمكنه القياس عليه ، من حيث كان

ادراك "علة" الحكم هو الذريعة لتعديته لمطل آخر
والثانية ألا يكون حكم الأصل خارجا عن قاعدة "القياس".
وذلك كالحكم بأن أكل المائم الناس في نهاية رمضان
لايفطره ، فلا يصح أن نقيس عليه حال المائم المفطر
خطأ - فنحكم بعدم فطره - إذا أكل أو شرب خطأ لأن
تصحيح صوم الناس مع وجود المنافي لركن الصوم إنما
جاء خارجا عن مقتضى قاعدة القياس بالنص : -
وهو قوله - عليه السلام - " أتم على صومك " فإنما
أطعمك الله وسقاك" لمن كان أكل وشرب ناسيا ، إذا كان
الأمر كذلك فلا يتوجه قياس المخطيء بالفطر على الناس
ومن ذلك - أيضا - تقوم المنافع في عقد الإجارة ،
فإنه خارج عن سنن القياس لأن عقد الإجارة يقتضي
ثبوت المعاوضة بين المال المتقوم - وهو المال الواجب
البقاء بعينه ، أو بمثله ، أو بقيمته - وبين المنافع
وهي غير متقومة ، لأنها غير قابلة للبقاء من حيث هي
أعراض متلاشية لاتقبل الاستقرار ، فالمعاوضة بين
المال والمنفعة إذن تجرى على مخالفته مقتضى العدل ،
لأنها معاوضة بين ماهو ذات موجود وبين ماهو عرض
معدوم فكان المفترض ألا يصح هذا العقد لهذا المعنى -
لكن الشارع شرع صحتة بقوله تعالى - "وآتوهن أجورهن"
وقوله : إخبارا عن زواج ابنة شعيب من موسى - " وقوله
لموسى - عليهما السلام - " على أن تأجرني ثمانين
حجج" فكان هذا العقد بعد تصحيح الشارع له بهـ
النصوص على غير مقتضى القياس مستثنى من قاعدة
القياس ، فامتنع بسبب ذلك أن يقاس على تقوم المنافع
في الإجارة تقومها في المصنوب كسكنى دار ، أو ركوب
دابة - إذا استغل السفاص منافعهما.

الشرط الثالث : كأن يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا بالكتاب أو السنة ، أو الإجماع من غير تغيير إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهذا الشرط مقيد بقيود كثيرة ، نوضح معناها فيما يلي :

الأول - أن يكون المعدى حكما شرعيا لأن الحكم الشرعي هو الذي يحتمل قبول التعدية بواسطة " القياس " لأن يكون حكما " لغويا " فإنه لا يقبل " التعدية " بالقياس ، لأن الأسماء الموضوعة على معانيها اللغوية والشرعية - لا تثبت بالقياس لأن علّة إطلاقها على مسمياتها محض الوضع والواقع لم يضع الأسماء لمعانيها بشرط مناسبة اقتضت خصوص هذه التسمية - وإنما كان يضع الأسماء للمعاني بغير التزامه شرط اقتضاء المناسبة بين الأسماء والمسميات فيضع مثلا ، اسم " فرس " وأبل ، وجبل لغير الاعتماد على وجود مناسبة بين هـ الأسماء ومسمياتها وأحيانا ينظر لاقتضاء المناسبة بين الأسماء والمسميات لكن لا يقصد أن تكون المناسبة شرطا لإطلاق الاسم على المسمى بل بقصد أن يكون وضع هذا الاسم لهذا المعنى من حيث وجدت مناسبة بينهما أولى بالوضع له من غيره ، ومثاله : لفظ " القارورة " - فإنه اسم للأثناء الذي فيه المائعات - ولفظ " الخمر " فإنه من هذا القبيل - لأنه اسم لشراب يحصل به مخامرة العقل ، لكن يمنع إطلاقه على كل شراب مخامر العقل ، كالحشيش ، والسيكران ، فإنه إن أطلق على أحدهما بطريق المجاز ، فلا حظر في ذلك - وإن أطلق بطريق الحقيقة امتنع صحة الإطلاق لعدم ثبوت الوضع له - وإن أطلق على كل من المعنيين الحقيقي والمجازي - امتنع - أيضا لامتناع دخول المعنى الحقيقي ، والمعنى المجازي تحت دلالة لفظ واحد فمسي الاستعمال والقصد ومن التطبيق على ذلك منع " الحنفية "

قياس " اللواط " على " الزنا " لغة وشرعا ه خلافا
للشافعي فإنه يعطى للواط حكم " الزنا " أما المنع " لغة "
فإن تسمية معنى اللواط زنا بغير اللوضع له بناء على أن
كلا منهما سفح الماء في موضع مشتهى محرم شرعا يعد من
القياس لغة ، ولا يجوز القياس في اللغة - كما أشرنا
لسبب ذلك ، وأما شرعا ، فلأن مفسدة الزنا هي أشد من مفسدة
الواط لما يشتمل عليه من هتك حرمة فراش الزوج ، وضربة
غير ولده اليه - إن كانت المزنى بها زوجة للغائب ،
والتسبب غالبا في إهلاك ولد الزنا بالضياع وعدم الرعاية
له وإن كانت مفسدة الزنا أشد من مفسده " اللواط " -
فلا يجوز قياس اللواط على " الزنا " شرعا - كما لا يجوز ذلك
لغة .

القيد الثاني : أن يكون الحكم في الأصل ثابتا بأحد
الأصول الثلاثة : الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، فإن
كان حكم الأصل ثابتا بالقياس ، امتنع إثبات حكم بالقياس
على هذا القياس ، لأنه إذا اتحدت " العلة " في القياسين
كان الوساطة بين الأصل والقياس الثاني ضائعا ، لأن القياس
الثاني المبني على " العلة " المتحدة يكون مساويا من كل
وجه للقياس الأول من حيث ابتناؤه على عين " العلة " ، فلا
معنى لتوسط القياس الأول بين الأصل ، والقياس الثاني
وإن لم تتحد علة الأصل في القياسين بطل أحدهما لابتنائيه
على غير العلة الموجودة في الأصل التي اعتبرها الشارع في
إثبات الحكم مثال ذلك : إذا قيس الذرة على الحنطة في
التحريم بعلة اتحاد الجنس ، والكيل ، ثم أريد قياس
شيء آخر على الذرة كالآرز ، فإن تحققت فيه العلة - وهي
اتحاد الجنس ، والقدر - " كيلا " - كان قياسه على الحنطة
أولى ، فلو قيس على الذرة - دون الحنطة مع وحدة " العلة " -

كان قياسه على الذرة فضولا ، وإن لم توجد "علة" الأصل فى القياس الأول وهو قياس الذرة على الحنطة - لم يمح قياس الأرز على الذره - لانعدام وجود العلة المصححة لهذا القياس القيد الثالث : ألا يغير القياس حكم الأصل حين يتعدى منه إلى الفرع ، بل يظل الحكم فى الأصل وفى الفرع شيئا واحدا ، ومثال ذلك أنه لا يمح من الذمى "الظهار" - كما يمح من المسلم قياسا للذمى على المسلم فى صحة الطلاق منه - لأن ذلك يؤدى إلى تغيير حكم الأصل ، لأن الحرمة الشابتة فى المرأة بسبب "الظهار" - تنتهى بالكفارة ، وبالنسبة للذمى لاتنتهى بالكفارة - لأن الذمى ليس من أهل الكفارة من حيث اشتمال الكفارة على ضرب من العبادة ، والذمى ليس من أهلها ومثاله - أيضا - أنه لا يمح تعليل "الربا" "بالطعم" فى "المطعمات" الربوية ، لأن ذلك يؤدى لتغيير حكم الأصل عند بيع العدديات بمثلها ، كالجوز ، والبيض ، فـإن الحرمة فى الأصل وهو الحنطة ، والشمر حرمة ترتفع بالرجوع إلى المساواة بين البدلين : فلو بعنا أردب حنطة بحنسا أردبا ونصفا لكان ذلك حراما - فلو حذقنا زيادة نصف الأردب المشروط فى العقد لارتفعت "الحرمة" ، بالرجوع إلى حد المساواة بين هذين البدلين وصح العقد ، وأما العدديات فحرمتها مطلقه لاتقبل الانتهاء إلى حد المساواة بين البدلين ، لأن المساواة إنما تكون بينها بالعدد ، والمساواة بالعدد غير معتبرة ، فثبت فيها الحرمة - ومن حيث أن الرجوع إلى المساواة فى هذه العدديات غير ممكن ، وسقوط الحرمة معلق بالمساواة بينها فقد ثبت فيها الحرمة ، وتظل الحرمة مستمرة ، وفى هذا المثال يتغير الحكم فى الفرع عما كان عليه فى الأصل : كان الحكم فى الأصل حرمة تنتهى بالمساواة بين العوضين ، وفى الفرع

حرمة لا تنتهى بالمساواة بينهما لعدم إمكان المساواة - على ما بينا .. القيد الرابع : أن يكون الفرع المعدى إليه حكم الأصل هو نظير الأصل ، فلو لم يكن نظيره لم تصح التعدية ومثاله : أنه لا يصح قياس المخطيء بالفطر فى نهـرار رمضان على الناسى فى عدم وجوب القضاء عليه لأن المخطيء أقل عدرا فى الخطأ - لأنه لا يخلو من شائبة تفريط ، أما الناسى فإنه أكثر عدرا ، لكونه عارضا سماويا لا ينضبط بـأرادة الإنسان الخامس : ألا يكون فى الفرع المدعى مناظرته للأصل ، نص يثبت فيه حكما - لأنه أن أثبت فيه حكما موافقا للقياس ، فإضافة ثبوت الحكم إلى النص أحق من إضافة ثبوته إلى القياس ، وإن اثبت فيه حكما مخالفا للقياس فالعمل بالنص مقدم على العمل بالقياس .. الشرط الرابع : ألا يغير القياس حكم النص : فلا يجوز قياس الإطعام فى كفارة اليمين على الكسوة فى إيجاب التملك من المطاعم ، لأن مفاد النص قوله - تعالى - " فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم " هو إباحة الطعام وتمليك الكسوة - لأنه لا يحتمل فى إخراجها إلا التملك من المسكين فيتعين فيها ، فلو قلنا فى وجوب الكفارة بالطعام أن يكون تملك لا إباحة قياسا على وجوب التملك فى الكسوة ، لكنا قد غيرنا حكم النص ، ونقلناه فى إيجاب الطعام من معنى الإباحة إلى معنى التملك باستعمال القياس - وهو ممتنع لزياده قوة النص على قوة القياس فى إثبات الأحكام ولا يجوز اشتراط صفة الإيمان فى الرقبة المخصوصة بكفارة اليمين قياسا على اشتراط هذه الصفة فى الرقبة المخصوصة بالقتل الخطأ - لأن النص الوارد فى كفارة اليمين ورد مطلقا عن هذا القيد ، فلو أثبتناه فيها - قياسا على كفارة القتل الخطأ لكنا قد غيرنا حكم النص

من الاجتزاء في كفارة اليمين برقبة فقط مطلقه عن مفسدة الإيمان إلى الرقبة بوصف الإيمان المشروطة في كفارة القتل - وهو غير جائز لما قدمنا -

حكم القياس

الكتاب ، والسنة يشبان الحكم قطعا - إذا كان الكتاب قطعي الدلالة ، أو كانت السنة قطعية الدلالة ، والشبوت ، ويشبان الحكم ظنا إذا كان الامر فيهما على غير ذلك وبالنسبة لظنية دلالة القرآن فقط ، والإجماع إذا حمل القطع بسنده يثبت الحكم قطعا أما القياس فإنه يثبت الحكم ظنا كخبر الواحد ، لتعرضه لاحتمالات الخطأ في تكوينه من المجتهد ، كاحتمال أن تكون " العلة " غير متعدية فيراها المجتهد متعدية ، أو أن يكون مايراه المجتهد " علة " وهو غير " علة " ، أو أن يكون الأصل غير معلل فيظنه معللا ، وكاحتمال عدم وجود العلة في الفرع فيظنها موجودة فيه ، وغير ذلك مما يوقفه عن إفادة القطع ويرده إلى إفساده الظن - أي غلبة الظن بالحكم .

وهذه الأصول الثلاثة تثبت الحكم بذاتها ، أما " القياس " فإنه يثبت الحكم بناء على هذه الأصول الثلاثة - لأنه محتاج في تكوينه إلى الاستناد لواحد منها . فهو بذلك مظهر للحكم لامثبته له - كما قلنا .

وحقيقته أنه ذريعة لبيان كون النص والإجماع على صفة من العموم تشمل الحكم الثابت في الفرع ، وعدم قصوره على الأصل وحقيقة التعدية أنها ابانة ، وإظهار لكون حكم الأصل موجودا في الفرع .

طرق معرفة العلة القياسية

لا يتم تصور حقيقة القياس إلا بتصور الطرق الموصلة لمعرفة " العلة " التي هي أهم أركان " القياس بل هي ركن القياس المقصود له دون غيرها - في رأى فخر الإسلام " البزدوى "

وتعرف " العلة " بطريق النص تصريحاً كقوله تعالى: " من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً " فإن كلمة " من أجل " لفظ صريح فى إفادة " العلة " ، أو تلويحاً ، ويسمى " إيحاء " وذلك أن يرتب الشارع على الوصف حكماً بأسلوب لغوى يدل على " علية " الوصف للحكم - كقوله " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " فإن استعمالات العرب تفيد أن ترتيب الحكم على الوصف بحرف " الفاء " يدل على أن هذا الوصف هو علة لهذا الحكم أو بطريق الإجماع ، فإن المجتهدين إجماعوا على أن " الصغر " علة للولاية على " الصغير " فى ماله فيقاس عليها الولاية عليه فى الزواج .

أو بطريق " المناسبة " : وهى أن يكون الوصف ملائماً لإسناد الحكم إليه بحيث إذا قلنا إن هذا الوصف مؤثر فى إثبات هذا الحكم قبل العقل ذلك ، ولم ينفر منه .

ومثاله : البحث فى علة تحريم الخمر وتحسن أوصافها أيها
يصلح أن يكون علة للتحريم : فمن أوصافها أنها مائع - وهذا
الوصف لا يصلح أن يكون علة للتحريم لأن الماء ، واللبن ،
وأمثالهما مائعات غير محرمة .

وأنها موضوعة فى "الذن" وهذا الوصف لا يصلح أن يكون علة
للتحريم لأن العسل ، والسمن واشباهها قد تكون موضوعة بخس
"الذن" - وهى غير محرمة - وإنها معتصرة من العنب الآن -
وهو وصف لا يصلح "علة" التحريم - لإجماع الأمة على إباحة
عصير العنب الطازج غير المسكر ولا يجد العقل فى عصير
العنب الطازج علة مناسبة لتحريمه .

وأخيرا - هو أنها مسكرة تمنع عقل شاربها عن فهم
خطاب الشارع - وإذن فهذا الوصف بالذات هو الذى يحكم
العقل بأنه "الوصف" الصالح المناسب لأن يكون شرعا علة
تحريم الخمر ولذلك قال "أبو زيد الدبوس" .. "علة
.. هى الأمر الذى إذا عرغ على العقول تليقته بالقبول"



الاستحسان

الاستحسان مأخوذ من قولهم : استحسن الشيء إذا ارتته حسنا - وقد اختلفت أنظار الفقهاء في تقويم الاستحسان من حيث هو دليل شرعي ، وذلك باختلاف تصورهم لحقيقة معناه ، فقد تصور بعضهم على أنه محض استذواق لحكم فقهي يتيبأدى بالفقه إلى تقديمه في العمل ، ومن تصور كذلك أنكر كونه دليلا فقهيًا ، لأنه حينئذ يكون نصبا للشرع بالرأى ، وهو مردود على الإطلاق - حتى قال الشافعي : " من استحسن فقد شرع " ، يعني من اثبت حكما شرعيا بمحض استحسانه له فقد نصب نفسه شارعا للأحكام مع أن شرع الأحكام مخصص بالله وحده والحنفية القائلون به يتصورونه على وجه آخر ، فهم يقولون : إنه دليل داخل في ضمن أدلة الشرع المتفق عليها - وليس هو دليلا زائدا عليها ، فالقول بأنه محض استذواق للحكم مضاد لتصور مفهومه عندهم فإذا كان إنكاره راجعا إلى خصوص تسميته بـ " الاستحسان " ، فقد نقتل عن الأئمة استعمالهم لهذه التسمية : فقد أطلقوا لفظة " الاستحسان " على تعويج دخول " الحمام " بالأجر المعلوم مقابل استعمال الماء ، والمكث فيه ، مقداراً مجهولاً ، ومدة مجهولة ، وعلى جواز شرب الماء من يد السقاء بضمن غير معلوم ، واستعمله الشافعي نفسه في قوله : - " أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهماً " ، واستحسن ترك شيء من الكتابة للمكاتب " وإن كان إنكاره راجعا إلى معناه من حيث يظن أنه شرع بالرأى المحض ، فليس كذلك - لأن المراد به عند " الحنفية " - أنه دليل من أدلة الشرع المتفق عليها - وتسميته بـ " الاستحسان " إصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وقد اختلفت عبارات القوم في تعريفه : ونورد له هنا

ثلاث تعريفات مشهورة أولها : قول بعضهم : الاستحسان عبارة عن دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، ونوقش هذا التعريف من جهة معنى انقداح الدليل في ذهن المجتهد : فإذا كان معناه ثيقن الدليل ووضوحه في ذهن المجتهد لكن يعسر عليه الأبانة عنه بصيغة كلامية ، فلا بأس بذلك ، ووجب عليه العمل به - لأن العبرة في إثبات صحة الحكم الاستيقان من صحة الدليل ، ووضوحه في نفس المجتهد ، وإن كان معناه الشك ، والغموض الذي يحيط بالدليل في ذهن المجتهد فذلك يعد خيالا ، لا دليلا يثبت حكما ، فيمتنع العمل به .
 ثانيها : قول " الكرخي " : إنه العدول في مسألة عن الحكم بما حكم به في نظائرها إلى خلافه بما هو أقوى .
 ثالثها : قول صاحب " التوضيح " : إنه دليل في مقابل القياس الجلي " : والمزاد بـ " القياس الجلي " - القياس الذي تتبادر إليه الأذهان ، والناظر في الدليلين الأخيرين يرى مؤداهما واحدا ، فأما الدليل الذي يقع في مقابله القياس ، فهو يقع على أقسام :

الأول : النص ، كما في جواز عقد " السلم " ، فإن مقتضى القياس ، النهي عن بيع ماليس عند البائع ، لقوله : - عليه السلام - " لا تبع ماليس عندك " : فلما هاجر النبي - عليه السلام - إلى المدينة وجدهم يسلفون في المنفعة والسنتين ، فقال " من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم " ، وكما في الحكم بصحة الصوم مع الأكل والشرب ناسيا ، فإن ذلك مخالف للقياس ، لأن مقتضى القياس بطلان الصوم لعدم تعقل وجوده مع وجود المنافي له لكنه صح لقوله - عليه السلام - " أتم على صومك ، فإنما أطعمك الله وسقاك " ، وكان الحكم بضخته على هذا الوجه لا يفسر إلا بكونه استحسانا ملحوظا من قبل الشارع ...

الثانى الإجماع ، وذلك كما فى " الاستمناع " وصورتـه
أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنع له شيئا كشوب أو
أثاث ، فإن مقتضى القياس عدم صحة العقد ، لعدم وجود
المعقود عليه فى الحال - لكن التعامل فى كل العصور وقع
بذلك لحاجة الناس لهذه المعاملة وأقرها أهل الاجتهاد
فكان ذلك إجماعا منهم على جوازها ومنه دخول الحمنام
بأجر معلوم نظير الاستحمام ، فإن فى ذلك من مخالفة القياس
جهالة المدة التى يقضيها المستحم فى الحمام ، وجهالة
مقدار الماء الذى يستعمله فقد أجمع العلماء على جوازه
لجريان تعامل الناس به فى كل العصور.

الثالث : " الضرورة " : ومثاله الاكتفاء بتطهير الآبار
والحياض المتنجسة بإخراج ما يكون فيها من الماء المتنجس
مع أن أخراج ما يكون فيها من الماء المتنجس مع استمرار
دخول الماء إليها من أسفل الآبار ، وأعلى الأحواض مانع من
تطهيرها وزوال النجاسة عنها ، لأن نبع الماء فى الآبار ،
وخيرها فى الأحواض ، يظل متلبالماء النجس ، فيظل
يتنجس باستمرار اتصاله به ولا سبيل للفصل بين المائين ،
فاكتفوا من أجل ذلك فى طهارة الآبار ، والأحواض المتنجسة
بإخراج ما كان فيها من مقدار الماء .. وهذه الأقسام
الثلاثة لاختلاف إقرارها بين العلماء .

الرابع : - وهو القسم الذى وقع الخلاف فى صحة الاستحس
من حوله - " القياس الخفى فى مقابلة القياس الجلى " -
كما ذكرنا - فيسمى القياس الخفى الذى يترجح أثره استحسانا
- وهو ما اختص به الحنفية - ولهذا القياس الخفى مسح
تعامله مع القياس الجلى صور ، نوضحها على الوجه الآتى :

أحدهما: " ماقوى أثره ، وخفى ملحظه " والمراد بقوة أثره هو: زيادة مفعولية إثبات الحكم به بأن يكون أقرب لمنهج الشرع فى إثبات الأحكام والثانى: " مظهر صحته ، وخفى فساده " وكذلك القياس الجلى المقابل به ينقسم إلى قسمين: أحدهما ماضعف أثره ، ومظهر ملحظه ، والثانى مظهر فساده ، وخفى صحته ، فإذا قوبل القسم الأول من القياس الخفى - الذى قوى أثره - وهو مانسميه " الاستحسان " - بالقسم الأول من القياس الجلى ، الضعيف الأثر ، ترجح العمل بالأول - على العمل بالثانى ، ومثاله مذكروا أن سور سباع الطير كالحدأة والنسر ، والغراب يجب الحكم بنجاسته قياسا على سور سباع البهائم كالغهد والنمر للعلة المشتركة بينهما ، وهى نجاسة لعاب كل من الصنفين لكونه متولدا من لحمهما النجس - وهو قياس جلى لكن يعارضه قياس أدق منه ، وهو قياسها على الهرة ، وسواكن البيوت ، لأنها تشرب بمناقيرها وتأخذ الماء أخذا ، فليست لها سنة رطبة تحمل اللعاب كالسنة سباع البهائم ، ومناقيرها عظم لاتطها النجاسة ، فامتنع القول بنجاسة سورها لذلك - خلافا لمقتضى القياس الجلى ، وترجح الحكم بطهارته بناء على هذا القياس الخفى القوى الأثر ، الخفى اللحظ ، الذى نعى به " الاستحسان " ، وإذا قوبل القسم الثانى من قسمي " الاستحسان " - وهو مظهر صحته وخفى فساده بالقسم الثانى من القياس الجلى - وهو ماخفى صحته ومظهر فساده ، ترجح العمل بالقياس الجلى على العمل بالاستحسان ومثاله : الحكم بعدم أجزاء الركوع عن سجدة التلاوة المقروءة فى الصلاة ، قياسا على أن الركوع لايجزى عن السجدة فى الصلاة - وهو قياس ظاهر الصحة لكنه خفى الفساد ، ووجه ذلك أنه معارض ، بقياس أدق منه فلإن المقصود بسجود التلاوة إنما هو اظهار الخشوع ، والاستدلال

- ٨٨ -

لله - كما قال في شأن " داوود " - عليه السلام - " وخسر
راكعا وأتاب " يريد بالركوع السجود - وإذا كان المراد
من سجدة التلاوة هذا المعنى - فلا تقاس على سجدة الصلاة
وإنما تقاس على أصل آخر - وهو جواز دفع القيمة فـ
القدر الواجب من الزكاة ، بدلا عن العين المستحقة ، لعل
تحقيق مقصود الشارع في كل منهما .



المصلحة المقصودة للشارع في شرع الأحكام =xxxxx=

١ - معنى المصلحة في الشريعة

أصل الشريعة الذي يتبنى عليه قواعدها الكلية وأحكامها الجزئية - إنما هو رعاية المصالح الراجعة لخدمة العباد ، وتقرير استقامة أمور حياتهم واستتباب معاشهم ~~فصل~~ الحياة الدنيا ، والظفر بالنجاة والنعيم في الحياة الأخرى . ليس لله من ذلك غرض يعود عليه لذاته فإن الله غنى عن العباد ، كيف وهو خالقهم ؟ ولأنه لو كان مستغرضاً لذاته دون عود الغرض من فعله إليهم . لكان محتاجاً لهذا الغرض الباعث له على الفعل . ولو كان محتاجاً لغرض من الأغراض ، لكان ناقصاً مستكمل الذات بتحصيل هذا الغرض ، لكن النقص عليه محال .

فثبت إذن أن وضع الشريعة من قبل الشارع لاغرض له منه إلا مصلحة العباد الذين وضعت الشريعة لهم انتقاداً لمقتضى اسمائه في خلقه من الحكمة في إقامتهم والرحمة بهم والإحسان إليهم .

وأنه لايحتمل أن يكون فيها حكم يفاد مصلحة العباد على القطع ولو جاز أن يكون فيها حكم من هذا القبيل لنم يكن منها بل يعد دخيلاً عليها باجتهاد خطأ لم يصححه المجتهد ، لأنه حيث تمحض وضع الشريعة لمصلحة الخلق على القطع استحال أن يكون فيها بحسب الحقيقة حكم مضاد لمصلحة المكلفين ، ولزم أن تكون جميع أحكامها في مصلحتهم .

والمراد بـ "المصلحة" جلب المنفعة ودفع المضرة .
ومعنى المنفعة هو اللذة أو ما كان طريقاً إليها . ومعنى
المضرة هو الألم أو ما كان طريقاً إليه . كما قال " الرازى " .
وأما المعنى المباشر للذة والألم فهو معروف يجده كل
إنسان من نفسه عن ملاسة أسبابه .

وأما ما كان طريقاً إلى اللذة ، فقد يكون لذة كلبذة
الحلال التى تفضى إلى لذة التمتع باللطائف ، وما كان
طريقاً إلى أنهم فقد يكون ألماً كآلم معاناة الحراية ، والسرقة ،
والغضب المفضى إلى ألم أصحابه ، بقتلهم والقبض عليهم قبل
إتمام جرائمهم واحتمال لذتهم بشمارها .

فما كان من هذا القبيل فالتمثيل به ظاهر . وقد يكون
ألماً يفضى إلى لذة ، فلا يعد فى هذه الحال ألماً على
الحقيقة ، بل يعد ملحاً باللذة ، باعتار مآله ، وأخذ
حكمها فى نظر الشرع ، وهذا مانعنى الآن ببيانه ولعل
المقصود المباشر للرازى من كلامه : " ذلك أن بعض التكاليف
الشرعية ، تتضمن قدراً من المشقات والآلام يتعب الجسم أو
ذهاب بعض المال ، كالحج ، والصوم ، والزكاة ، والجهاد
فإن فى هذه التكاليف من الآلام الجسدية والنفسية والحجر
على النفس أو الذهاب بها مذهب المخاطرة ما هو معلوم ،
لكنها طريق إلى لذات أعظم من الشعور بالقيام بواجب شكر
المنعم والدخول فى مرضاته ، والافتقار على مهر النفس
وسوقها فتح طريق الحكمة والنعمة واستصلاح المجتمع بين
الضمان والأمن فيه ، وإقامة المحبة والإخاء بين أفرادها ،
وحماية الوطن تجاه أعدائه الهاجمين عليه أو المتربصين
به من استدلال أهله ، ونهب خيراته ، والاستئثار بشميرات

ارضه ، واستغلال طاقته مما يعود على كل فرد في نفسه أو ولده الذى هو جزء منه ، باللذة الحقيقية ، التى ترجح فى مقدارها الآلام التى كانت طريقا إليها ، فهو من هذه الجهة تعد منفعة ومصلحة يتجه إلى تقريرها وضع الشريعة .

كما أن بعض اللذائذ تكون طريقا إلى الألم فمأخوذ حكمها فى نظر الشرع وتعتبر فى إعداد اللذائذ المرفوضة المضادة للمصالح المعتبرة وذلك كلذة الحصول على المال الحرام المأخوذ بالرشوة أو الاختلاس المؤدى بصاحبه إلى ألم العقاب ، وسقوط الاحترام فى المجتمعات السوية ، وللذة اغتصاب الأعراض المؤدى بفعله لمثل ذلك ، فذلك معدود من قبيل الألم فى نظر الشرع لأنه وإن كان لذة فى ذاته ، لكنه طريق الألم فهو من أجل ذلك ألم ومضرة لأن العبرة فى ذلك بعواقب الأمور ومضاد لتقرير المصلحة الذى بنيت عليه الشريعة .

ثم أن النظر إلى الأحوال التى يتعامل بها الناس مع أسباب الحياة واستقراء الظواهر الاجتماعية دال على أن المصلحة والمفسدة لاتقع فى متمخضة بنفسها ، قط ، بل لابد ان يشتمل كل منهما على شائبة من ضدها ، فتشتمل المصلحة على بعض المفسدة ، مقدمة لها ، أو مقترنة بها ، أو لاحقة لها ، كما تشتمل المفسدة على شائبة من المصلحة كذلك مقدمة لها ، أو مقترنة بها ، أو لاحقة لها .

أنظر إلى الطعام الذى نأكله : إنه من أعظم المصالح لأنه به قيام البنية وحياة الذات ثم انظر المشاق والآلام التى يتكلفها المرء فى اكتسابه ثم فى تحضيره ، ثم فى قيام الجسم فى هضمه وتمثله ، ثم فيما يعقب ذلك من احتمالات

الامراض الناشئة من تخلف بعض مخلفات الغذاء في الجسم مما يرى العلماء من أصحاب هذا الشأن أنه في عاقبة الأمر يكون سببا في إختلال الأجهزة ، وانحلال البنية .

وانظر إلى مثل خلع الضرس المتأكلة ، وقطع العضو الفاسد الذي يخشى على الجسم من انتشار فسادِه فإن فـي ذلك أشد الألم لكن تترتب على ذلك لذة النفس والجسم بالخلص من تأثير فسادهما .

وهكذا إذا نظرنا في أفراد المصالح والمفاسد الواقعة في الوجود لم نجد واحدة منها خالصة بنفسها من شوب الأخرى لها: فذلك ما أوجد الله عليه الدنيا: امتزاج الخير بالشر، وتداخل المصالح مع المفاسد . فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك ، وبرهان ذلك التجربة العامة من جميع الخلائق .

وأمل هذا المعنى الإخبار من الله بوضع أمور الدنيا على الابتلاء والتمحيص للخلائق . كما قال تعالى " ونبلوكم بالشر والخير فتنة " فلماذا لم يخلص لأحد من الناس جهة خالية من شركة الجهة الأخرى .

فإذا كان الأمر هكذا - فما هو السبيل إلى اعتبار وأنضباط المصالح التي بنيت عليها الشريعة ؟ أجاب على ذلك " الشاطبي " في " الموافقات بقوله : " المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها المفسدة في حكم الاعتیاد فهي المقصودة شرعا ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل وليكون حصولها أتم وأقرب ، وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا ، فإن تبعثها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في

شرعية ذلك الفعل وطلبه .

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهی ليكون رفعها على أتم وجود الإمكان العادى في مثلها حسبما يشهد له كل عقل سليم فإن تبعثها مصلحة أو لذة ، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل بل المقصود ما علب في المحل وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهی .

كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جانب الأمر وهذا معناه في كلام " الشاطبي " أنه لما استحال تمحيص المصلحة واستخلاصها بذاتها واستخلاص المفسدة وتمحيصها بغير تداخل بين الجهتين ، اعتبرنا الجهة الغالبة في الفعل مصلحة كانت أو مفسدة على أنها كل صفته واعتبرنا الجهة المغلوبة فيه معدومة أصلا ، كما صرح هو به في أثناء كلامه بعد ذلك .

٢ - المصلحة المعنية للشارع

والمعنى الذى يطلق عليه إسم المصلحة ينظر إليه بنظرتين :-

بنظر إليه من جهة العباد بمقاييس المعرفة البشرية ، وبباعت الرغبة في نيل حظوظ النفس وتحصيل ملاذها على أى وجه اتفق ذلك لهم في الحياة الدنيا ، فهذا النظر لا يتفق فيه العباد إلا بمدارك عقولهم وحكم تجاربهم في الاهتمام للمصالح ، وقد ينبو حكم هذا النظر عن غرض الشارع فليس تقدير المصالح ، والمفاسد التى يعينها ولا تنضبط معه معانيها ، فمن أجل ذلك لم يكن هذا النظر بهذا الطريق للمصلحة ، هو المقرر لمعنى المصلحة المقصودة للشارع وهي

التي نعتيها بالقول : بأن جلب المصلحة هو مبنى الشريعة .

وينظر إليه من جهة الشرع من حيث أن الشارع وحده هو المستقل بمعرفتها ويضبط حدودها وتميز معناها ، والكشف عنها وسط الركام من المناظر التي تشبهها ، وليست منها فهذا النظر وحده دون النظر الأول هو مناط صحة القول بأن المصلحة هي مبنى الشريعة .

وإنما يذهب هذا المذهب لأمرين :

أولهما : القول بأن الشرع من الوحي والوحي معصوم ، فالشرع المبنى على الوحي في حقيقته الأساسية معصوم .

وإذا كان الشرع في حقيقته الأساسية معصوماً لزم أن يكون حاكماً على تجارب العقل في تقرير المصالح من حيث أن العقل ليس بمعصوم أخذاً بخطأه دون الشroud بأنفه ، إلى مناد الهوى والخطأ لمانعاً له من الحركة ، والنظر فيما هو من سبيله لأن العقل من حجج الله على العباد ، ويعمل الوحي المعصوم في رقابته ، وسد طريق الانحراف على خطواته :

والثاني : أن الشرع يقدر المصلحة على أساس يختلف اختلافاً بيناً عن المقياس الذي يقدرها العقل :

الشرع يقدر المصلحة على أساس وجود حياتين للعباد: حياتهم في الدنيا وحياتهم في الآخرة ، وأن حياتهم في الدنيا مرتبطة بحياتهم في الآخرة ، وأن مصلحتهم في الدنيا مرتبطة بمصلحتهم في الآخرة مقدرة بهذا الارتباط : وأن تقدير مصلحة العباد في الدنيا منظور فيه إلى أنها لاتناقض مصلحتهم في الآخرة .

أما العقل فإنه لاسبيل له إلى معرفة الحياة الآخرة — فهو حين يقدر مصالح الناس إنما يقدرها بناء على مقتضيات

المصلحة المنظورة له في أمور الدنيا فقط وهذا الأساس لا يكفي في تقدير المصلحة المعتبرة والإحاطة بها شرعا .

وهذا لايعنى بالضرورة أن يكون حكم العقل في تقدير المصلحة مخالفا لحكم الشرع . فإن مما يحكم العقل بكونه مصلحة يندرج تحت إسم لمصلحة بحكم الشرع ، وإن اختلف أساس التقدير في كل منهما .

وافترض وجود مصلحة ينفرد بإدراكها العقل عن الشرع أمر غير متصور ، بل تكون هذه مصلحة مزيفة على التحقيق مادام ملحظ المصلحة النظر للحياتين .

٣ - مقاصد الشريعة

الشريعة كلها موضوعة على ركنين : أحدهما المقاصد الكلية التي يكون بها انتظام الخلق في حياتهم ويتم عليها استملاح وجودهم والثاني التكاليف الشرعية التي جعلت ذرائع موصلة لتحقيق حفظ هذه المقاصد . التي يعبر عنها بالمصالح ، لأنها هي فعلا مصالح موضوعة من الشارع ومقصودة له بالحفظ لحفظ النظام الأمثل في حياة العباد المنبنى عليها .

وهذه المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام باعتبار قوتها ، في ذاتها وأصلتها في معناها أولها في الرتبة ، وقوة الحكم ، المصالح الضرورية وثانيها المصالح الحاجية وهي دون الأولى في معناها وثالثها المصالح التحسينية وهي الأمور المحسنة والمرتبطة لجريان المصلحتين السابقتين فأما المصالح الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح العباد

على استقامة بل على تهارج وفساد ، وموحيبة وفى الآخرة
فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين . وهذه
المقاصد الضرورية خمسة : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ،
والنسل ، والمال .

وهى معتبرة كل ملة ومقصود الشارع من حفظها كمن
نقول إنما هو إقامة الحياة الإنسانية للناس على المستوى
الأمن الذى يتوفر فى تكوينه المقومات الأصلية لبناء الوجود
الإنسانى الصحيح ، من وجهة نظر الإسلام ، وبالصورة التى
يرضاها فى العلاقات الاجتماعية والإنسانية التى تقوم بين
الناس ، وفى الدلالة على الطريق تلبية المطالب الحيوية
وعلاج المشاكل التى يفرضها عليهم وجودهم المقدر لهم فى
الدنيا ، وبما يبسط بين أيديهم بعد ذلك من أسباب النجاة
والنعيم فى الآخرة وحفظها بتقريرها من جانب الوجود ،
ومنع الفساد عنها من جانب عدم .

فأصول العبادات من الإيمان بالله ، والنطق بالشهادتين ،
والملاة ، والزكاة والصيام والحج ، وما إليها راجعة إلى
حفظ الدين .

والعادات من المطاعم والمشارب والملبس والمسكن
وما إليها راجعة إلى حفظ النفس والعقل .

والمعاملات وهى ما يرجع لمصلحة الإنسان مع غيره كانتقال
الأموال بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب والمنافع ،
والإيضاع ، راجعة لحفظ النسل والمال ، وراجعة لحفظ
النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات وذلك هو حفظها
من جهة الوجود .

وأما الجنايات - فعل الجنايات - فهو ما يعود على ذلك البناء كله بالإبطال . فشرع فيها من الأحكام والزواجر ما يدرأ ذلك الإبطال ، ويتدارك تلك المصالح . لشرع الحد والجهد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحفظ الدين ، والقصاص والدية لحفظ النفس ، والحد لحفظ العقل ، والنسل ، والقطع ، والتضمن لحفظ المال .

وذلك هو حفظها من جهة العدم .
أما الحاجيات فهي المصالح المفتقر إليها من حيث إرادة التوسعات على المكلفين ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والدخول في المشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراخ هذه المصالح في سياسة التشريع دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة ، لكن لا تبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع في المصالح الضرورية . وهى أيضا متمثلة في العبادات والعادات ، والمعاملات ، والجنايات . نفى كل من هذه المواد الأربعة تقدم الشريعة أسلوبا فى الأحكام يتضمن التوسعة ورفع الحرج من المكلفين فى مزاولة الأحكام الأساسية المطلوبة بدواعى المصالح الضرورية .

فمثاله فى العبادات الرخص المخففة للمشقة عن المكلف كرخصة السفر ، والمرض فى الفطر . وقصر الصلاة أو أدائها قاعدا فيهما .

وفى العاديات كأباحة الصيد ، والتمتع بالطيبات مما هو خلال مأكلا ومشربا ، ومسكنا وملبسا ومركبا ، وما كان كذلك .

وفى المعاملات كالقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والغاء التوابع فى العقد على المبيوعات كثمرات الشجرة ، ومال العبد .

وفي الجنايات كالحكم بالموت ، والقسامه وضرب الـديـة
على العاقلة وتضمن المصنع ومآثمه ذلك .

وأما التحسينات : فالمراد بها مايرجع إلى التحسين
والتزيين الداخـله على تكاليف الشريعة ، والأخذ باحسـن
المناهج في العادات والمعاملات وتجنب الأخلاق المـدنسات التي
تأنقها العقول الراجحات .

وهي جارية ، كسابقتها في العبادات ، والمعامـلات
والجنايات ففي العبادات ، كشرع إزالة النجاسة ، والأخذ
بأنواع الطهارة ، وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب
بنوافل الخيرات من القربات والمدقات وغيرها .

وفي العادات : كآداب الأكل والشرب ، وتجنب المأكـل
والمشارب النجسة ، والخبيثة ، وماشاكلها .

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء
والكلاء واتخاذ الحد الوسط بين الإسراف والتقتير في تناول
المساحات من مطالب النفس ، وسلب بالعبد منصب الشهادة ،
والإمامة السياسيـه وسلب المرأة منصب الإمامة مطلقا وإنكاح
نفسها على غير مذهب الحنفية .

وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد في القصاص ومنع
قتل النساء والصبيان والرهبان في الحرب ، والمقصود بهذه
الأحكام التحسينية وضع الشريعة في منظر محب لنفوس المكلفين
ولو انعدم بعض أحكامها لما اختلف بذلك حكم أساسي فـي
نظام الشريعة .

٤ - مكمّلات هذه المراتب

كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة فلها تكاليف شرعية
تبعية تكمل التكاليف الشرعية الأصلية التي تخدمها وتوصل
إليها مما لو فرضنا فقدّه لم تخل بوجود هذه المصالح
وذلك حاصل في الضرورات والحاجات والتحسينات .

فأما الضرورات : ففيما يتعلق بمصلحة الدين فمصلحة
الجمعة والجماعة مما يعد من شعائر الدين الظاهرة المعلمة
بجلاله والتمكين لمعناه في نفوس الخلق فإن ذلك تكميل
لمصلحة المحافظة على الدين مع أن أصل المحافظة على هذه
المصلحة حاصل بالفرائض الأصلية لا ينخرم مع الاستغناء عن
هذه المشروعات المكملّة .

وفيما يتعلق بمصلحة المحافظة على النفس فذلك كطلب
التمائلة في القصص فإنه تكميل لمصلحة حفظ النفس من حيث
تمنع ملاحظته في القصص احتمال توازنه العصبية بسبب قتل
الأعلى بالأدنى مع أن أصل المحافظة على النفس حاصل بأصل
القصص ، وحكمته من الزجر والتشفي موفرة حاملة أيضا
بذلك .

وفيما يتعلق بحفظ العقل فهو كتحريم قليل المسكر
الداعي شرب قليله إلى كثير ، فإنه تكميل لمصلحة حفظ
العقل مع أن حفظ هذه المصلحة حاصل بتحريم المقدار المسكر
فعلا .

وكذلك تحريم النظر للمرأة الأجنبية ، فإنه تكميل
لمصلحة المحافظة على النسل من حيث تجرى العادة بأفضائه
إلى الزنا مع أن أصل المحافظة على النسل حاصل بتحريم
الزنا نفسه .

وتحريم الربا فإنه مكمل لمصلحة حفظ المال فإن الربا زيادة مالية بغير مقابل تمثل إضاعة المال ، مع أن أصل حفظ المال يوجد بغير هذا التحريم .

وأما في الحاجيات : وهي المصالح المبنية على إزالة المشقة ورفع الحرج فمثالها فيما يتعلق بالدين سقوط حدود السهو في أداء صلاة الجمعة فإن المقصود منه رفع الحرج عن المصلين مع ازدحامهم وكثرة عددهم فإنه يعدّ مكملًا للتخفيف في صلاة الجمعة يجعلها ركعتين ، فإن ذلك راجع لحفظ الجمعة .

وفيما يتعلق بالنفس جواز الجمع بين الصلاتين للمسافر فإنه يعدّ مكملًا للتخفيف على المسافر بعد جواز قصره للصلاة فإن ذلك راجع لمنع إجهاد النفس ، وفيما يتعلق بالمسأل جواز الأشهاد ، والكفيل والرهن في البيع - إن قلنا إنه من " الحاجيات " فإن المقصود منه زيادة التوثيق منعاً من احتمال مشقة المنازعة بين المبتاعين .

وفيما يتعلق بالعقل : فكتحريم حمل الخمر وبيعها ، بعد تحريم القليل غير المسكر منها .
فإن ذلك يعدّ في باب الحظر من قبيل الاحتياط المسبب للمساوي لمكملات رفع الحرج في باب المأمورية : فإنه في الفهم البعيد راجع إلى رفع الحرج الواقع على النفس بمنازعة الرغبة في المحذور عنها لو دخلت فيما يكون من مقدمات أسباب مواقفته والتورط فيه .

وفيما يتعلق بالنسل فكأعتبار الكف ومهر المثل في الصغيرة فإن ذلك لا تدعو إليه حاجة النكاح : فإن زواج الصغيرة أملاً معدود من قبيل " الحاجيات " إذ لا يدعو إلى انشائه

توَكُّان شهوة ولا الحاجة للتناسل ولكن يدعو إليه مطلحتها
الحاجية في تقييد الخاطب الكفة واستغنامه للانتفاع به
في المستقبل ثم إن من مكملات ذلك اشتراط الكفة ومهـر
المثل فإنه أدنى إلى دوام الألفة بينهما وحسن عـشـرتـهـما
في مستقبل حياتهما الزوجية بعدبلوغها.

وأما التحسينات : فما يتعلق منها بالدين فهو كآداب
الأحداث ، ومندوبات الطهارة .

ومايتعلق بالنفس فكانتقاء الطيب من اللحم ، واستعذاب
الماء ، واتخاذ الحسن من الشياب ، وكالتعطر والتجمل مما
وردت فيه السنة .

ومايتعلق بالعقل فكانهـي عن اللغو والإمـغـاء إليه ،
وكالنهـي عن الجلوس في مجالس المتعاطين للخمر. فإن مصير
ذلك لحفظ العقل .

ومايتعلق بالمال فكتحسين العمل في التجارة والسعى في
مناكب الأرض .

ومايتعلق بالنسل : فكاختيار الزوجة ذات الدين ، أو
ذات الجمال بعد ان تكون ذات دين ، كما قال في الحديث:
(ان نظر إليها سرتـه) . واشباه ذلك .

ومن أمثله هذه المسألة : - أن " الحاجيات " كالـتـمـة
للـضـرـوريات ، وأن " التحسينات " كالـتـمـة للحاجيات فـأن
الـضـرـوريات هي أصل المصالح كلها التي تستخدم لتحقيقها عامة
أحكام الشريعة .



المصلحة المرسلة

المصلحة المرسلة هي:- المصلحة المطلقة عن تعيين دليل الاعتبار والإلغاء - لكنها ترجع لأصل عام شرعى يعلم شرعياً بالكتاب والسنة ، والإجماع .

وقد ذكرنا لكم فيما سبق انقسام المصالح المعتبرة شرعاً الى مصالح ضرورية ، وأخرى حاجية ، وثالثة تحسينية : فأما المصالح الحاجية والتحسينية فلا يلح أن تعدّ أساساً لبناء حكم بالمصلحة المرسلة عليهما وأما المصالح الضرورية فهي الجهة التى تنشق عنها المصلحة المرسلة ، ثم إن المصالح من حيث اعتبارها واعتماد الشرع لها تنقسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام : مصلحة اعتبرها الشرع ورتب على طلبها حكماً معيناً كمصلحة حفظ العقل من المسكر التى رتب عليها تحريم الخمر ، ومصلحة ألغى الشارع النظر إليها فلم يعتبرها علة ، أو وصفاً مناسباً تستلزم الحكم على مقتضاها ، كالذى ذكروا من فتوى الإمام يحيى اللبثى المالكي فقيه الأندلس لعبد الرحمن بن الحكم أحد ملوك الأندلس ، وقد كان هذا قد خالط امرأته فى نهار رمضان عمداً . فندم على فعلته ، فاستفتى فى ذلك (يحيى) فأفتاه بوجوب الصوم عليه شهرين متتابعين . فلما أنكر عليه أصحابه من الفقهاء أنه لم يفت الملك بالثابت من مذهب مالك رضى الله عنه وهو التخيير بين العتق والصوم والإطعام ، أجابهم بأن مصلحة زجر الملك عن معاودة هذه المعصية ، لا تتحقق بالاعتاق ، لأنه قادر على أن يعتق ماشاء ، فيسهل عليه أن يواقع فى نهار رمضان ثم يعتق .

لكن هذه المصلحة التى نظر إليها هذا العالم لم تكن

- ١٠٣ -

خافية على علم الشارع لكنه ألغى اعتبارها .

والشارع لا يلغى اعتبار مصلحة تبدو للناس إلا اذا عارضتها مصلحة أخرى مثلها أو أكبر منها ، ففي المثال المذكور : نقول : إن وظيفة الكفارة ليست هي الزجر عن معصية فقط ، ولكنها أيضا ستر الذنب وغفرانه ، ومن هنا سميت كفارة لأن الكفر معناه الستر .

فهذه مصلحة معتبرة في شرع الكفارة بالإضافة إلى إرادة الزجر للمخالفين .

ثم ربما كانت المصلحة في كثرة الإعتاق من هذا الملك يستكرر المخالفة منه قد تكون أعظم ، وأكبر من المصلحة في زجره عن المعاودة للمواقعة فإن في تحرير الرقاب من المنافع الدينية ، والإنسانية ما يرسو على مصلحة صيانة الصوم عن شهوة ملك قادر يفتديها بتحرير رقاب الأدميين .

ومصلحة ثالثة لم يصدر عن الشارع ما يفيد اعتبارها ، ولا الغائها وهي المصلحة المرسلية : نقصد أنه لا يوجد لها أصل معين يمكن قياسها بعلة على هذا الأصل المعين ، على مثال ما هو موجود في القياس المعهود للأصوليين فإن تحريم النبيذ مثلا مردود إلى أصل معين كالخمر وقد وجد فيه وصف معين هو الإسكار الذي تقتضي مصلحة حفظ العقل درأه وهو الوصف المحرم الثابت في الخمر فحكمنا بناء على معلومية الوصف في هذا الأصل المعين أعنى الخمر بحرمة النبيذ الذي هو حكم الأصل ، لوجود خصوص هذا الوصف فيه .

أما الوصف في باب المصلحة المرسلية الذي يترتب عليه حكمها فليس له أصل معين يشهد له بخصوصه . وإنما هو مردود إلى المصالح الضرورية الشرعية متقررة في جنسها العام .

فتؤخذ هذه المصلحة باعتبارها مصلحة ضرورية شرعية فقط .
وهي وان لم يدل لها من الشارع بخصوصها دليل معين ، إلا أن
أدلة الشرع قد تضافرت على إثبات الأصل العام الذي انشق
منه اعتبارها ، توضيحه : أن الكفار - إذ : تترسوا في الحرب
بجماعة من المسلمين فحعلوهم وقاية لهم من هجوم المسلمين
عليهم فهل يجوز من المسلمين قتل هذا الترس من المسلمين
الذين تولى بهم الكفار توولا لقتل الكفار ؟

ان جميع النصوص تمنع قتل المسلم بغير حق . اذ من كثر
بعد ايمان . أو زنا بعد إحصان ، أو سفك دم أمرء مسلم بغير
حق ولا يوجد في موارد الشريعة أصل معين يمكن ان يقاس عليه
هذه الصورة من إباحة قتل المسلم البريء عن الذنب .

لكننا نعلم بأدلة شرعية تفوت الحصر ، كما يقول
" الغزالي " : ان من مقاصد الشارع تحقيق مصلحة بقاء العالم ،
بمنع قتل النفوس جملة اذا أمكن . وتقليل مادة القتل قدر
ما أمكن . فاذا منعنا في هذه الحال عن قتل الترس من
المسلمين الذين تترس بهم الكفار ، تمكن الكفار من الهجوم
على عامة المسلمين وأستأطوهم ثم عادوا إلى هؤلاء الترس
فقتلوهم أيضا . فكانت المصلحة الضرورية التي اعتبرها الشرع
وهي المحافظة على النفوس وإن كان ذلك بتقليل القتل -
مصلحة متعينة للعمل بها حينئذ في قتل هؤلاء المسلمين
الأقلين الذين تترس بهم الكفار ، توولا لقتل هؤلاء الكفار ،
ومنعهم من استئصال العدد الأكبر من المسلمين .

وهذه المصلحة المرسل لا يعتد بها إلا بثلاثة شروط
ان تكون مصلحة ضرورية ، قطعية ، كلية ، كالمثال المتقدم :
فإن استخلاص المسلمين من الكفار مصلحة ضرورية ، وكونها
معلومة لهم يجعلها قطعية ، وكون هذا الاستخلاص عاما فسي
جميع المسلمين يعتبرها مصلحة كلية وذلك بخلاف ما إذا كان

الكفار فى قلعة وتترسوا ببعض المسلمين وليس لدينا يقيس
فى الظفر بهم إذا قتلنا الترس ، فلا يجوز الإقدام على
قتل " الترس " حينئذ ، لأن المصلحة غير قطعية ، وبخلاف
ما إذا كان جماعة فى سفينة فشقت بهم لتغرقهم إلا أن يطرحوا
واحدا منهم فى البحر فإن ذلك لا يجوز لأن المصلحة فى هذه
الحال مصلحة جزئية لأكلية لأن الفرقى حينئذ جماعة محدودة
العدد لأمة من المسلمين .

حجية المصلحة المرسلية

اختلف العلماء فى حجية المصالح المرسلية : فذهب مالك
والغزالي من الشافعية إلى القول بصحتها ، وذهب الحنفية
وطائفة من الشافعية والظاهرية إلى القول بعدم صحة
حجيتها .

أما الظاهرية فهم ينكرون شتوت التعليل والقياس أصلا .
وأما الحنفية فإنهم يشترطون فى الوصف الذى ترتب عليه
الحكم شرطا لا يوجد فى الوصف المستعمل لبناء الحكم ففى
المصالح المرسلية ، إذ يرى الحنفية كما علمت أن الوصف
المعلل به يجب أن يكون صالحا للتعليل لا مخرلا وملاحيته
للتعليل تتمثل فى أمرين : الملائمة ، والتأثير .

والملائمة ، كون الحكم جاريا على وفق الوصف لانابيا
عنه على مثال العلل الشرعية المنقولة عن السلف ، وأما
التأثير فالمراد به أن يظهر جنس الوصف أو عينه فى جنس
الحكم أو عينه ، كما علمت تفصيل ذلك فى باب القياس .

أما الوصف " المخيل " فهو ما كان مناسبا فقط ولم يكن
مؤثرا ، والمخيل هو الوصف الذى يوقع فى القلب خيال الصحة
والقول فيحكم بملاحيته للعلية ، مأخوذ من قولهم سحابه
مخيلة . إذا كانت ترجى المطر ، ولم يعتبر الحنفية الوصف

المخيل في التعليل ورفضوا صحة التعليل به .

وقال الإمام " البزدوى " : " وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لاحقيقة له ، ولأنه باطل لا يصلح دليلا على الخصم ، ولا دليلا شرعيا ، ولأنه دعوى لا تنفك عن المعارضة لأن كل خصم يحتاج بمنزله فيما يدعيه على خصمه

وإذا كان الأمر كذلك فإن الوصف المناسب للمعتبر في تقرير المصلحة المرسله هو من قبيل المناسب " المخيل " المرفوض عند الحنفية - لا المناسب المؤثر للمعتبر دون غيره عندهم ، فالمصلحة المرسله المبنية عليه باطله أيضا في نظرهم .

أمثلة من المصالح المرسله

هذا وقد ذكر العلماء كالشاطبي في " الاعتصام " أمثلة من المصلحة المرسله نورد اليكم بعضها :

المثال الأول

أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اتفقوا على جمع المصحف ، وليس ثم نص على جمعه وكتبه - أيضا بل قد قال بعضهم كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال: أرسل الى ابو بكر رضى الله عنه بعد مقتل أهل اليمامة وإذا عنده عمر رضى الله عنه ، قال أبو بكر: أن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة ، وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ، وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن قال : فقلت له : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ فقال لى هو : والله خير فلم يزل عسر

يراجعنى فى ذلك حتى شرح الله صدرى له ، ورأيت فيه الذى رأى عمره . قال زيد : فقال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك ، قد كنت تكتب الوحي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتتبع القرآن فاجمعه قال زيد : فوالله لو كلفونى نقل جبل من الجبال ماكان أثقل على من ذلك - فقلت : كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ فقال أبو بكر : هو والله خير . فلم يزل يراجعنى فى ذلك أبو بكر حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدرهما . فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والعشب واللخاف . ومن دور الرجال .

فهذا عمل لم ينقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة مع أنه لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما نظرت فى الحديث .

وروى انس بن مالك : أن حذيفة بن اليمان كان يغازى مع أهل الشام وأهل العراق فى فتح " أرمنية " و " أذربيجان " ، فأفرغه اختلافهم فى القرآن فقال لعثمان : " يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا فى الكتاب - كما اختلفت اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة :

أن أرسلنى الى بالصف ننسخها فى المصاحف ثم نردها عليك . فأرسلت حفصة به إلى عثمان ، وأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاصى ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، فأمرهم أن ينسخوا الصحف فى المصاحف ، ثم قال لرهط القرشين الثلاثة : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فأكتبوه بلسان قريش ، فإنه نزل بلسانهم قالوا ففعلوا حتى نسخوا الصحف فى المصاحف ، ثم بعث عثمان فى كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التى نسخوها ثم أمر بما سوى ذلك من القراءة فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرقه ، فهذا

أيضا - إجماع آخر - فى كتبه وجمع الناس على قسـسـراء
لايحمل منها فى الغالب اختلاف : ولم يرد نص عن النبى
- صلى الله عليه وسلم - بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه
مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا فإن ذلك مردود إلى حفظ
الشرعة والأمر بحفظها مقطوع به .

والى منع الذريعة للاختلاف فى أصلها الذى هو القرآن ،
وقد علم النبى عن الاختلاف فى ذلك بما لامزيد عليه فهذه
مصلحة ضرورية لكونها راجعة الى حفظ الدين ، وقطعية لمفاد
القطع فى دليلها وكلية لتعلقها بمصلحة عامة المسلمين .

المثال الثانى

الأصل فيما نضحه عند الصناع من الأمتعة لاستنعاكه كثوب
للخياط ، أو كتاب للتجليد ، إنما هو أمانة فى أيديهم
لايضمنونه إذا هلك بغير تفريط منهم ، لكن لما عهد من
الصناع إضاعة أمتعة المستصنعين تارة بالتفريط فى
حفظها ، وتارة بالخيانة فى ادعاء هلاكها ، رأى الصحابة
رضوان الله عليهم ، من مقتضى المصلحة تضمين الصناع أمتعة
المستصنعين مايدعون فقده من أيديهم حفظا لأموال الناس من
الضياع عند هؤلاء الصناع بدعوى الهلاك . لاضطرار الناس
لحاجة الاستنعاك ، وعدم الاستغناء عنها فى معاشهم ، ولذلك
قال على رضى الله عنه ، لا يطلح الناس إلا هذا ، يريد ماذكر
من حكم تضمين الصناع .

فهذه مصلحة عمل بها الصحابة ليسلها من الشرع شاهد
معين ولكنها مناسبة للمحافظة على المال ، الذى هو مصلحة
ضرورية ، وكلية لتعلقها بنفع عامة المسلمين ، وقطعية
للقطع بحصولها لهم .

المثال الثالث

إذا خلت خزينة الدولة من الأموال بحيث شحت النفقات العسكرية على الجيش وكان ذلك بمظنة ضعف الجيش ، واحتمال هجوم العدو الخارجى على البلد فى غير حماية أو شـوـرـان الفتنة داخل البلد بغير تهيب للسلطة الحاكمة ، فقد قال العلماء فى ذلك انه يجوز للأمام الشرعى المضاع ان يفرض فى أموال الأغنياء بالعدل بين اشخاصهم ، وفى المقدار الذى عينه ، ضريبة مالية تفى بنفقات الجيش المطلوبة وتغطى العجز الحاصل فى ميزانيته .

فهذه مصلحة ليس لها شاهد معين من الشرع يشهد باعتبارها ، لكنها مردودة المناسبة إلى شهادة الأصل العام القاضى بوجوب حفظ الدين والنفس ، وهما من المصالح الشرعية الضرورية .

قال الشاطبى والملائمة الأخرى - أى فيما يقتضى صحة هذه المسألة . " أن الأب فى طفله ، أو الوصى فى يتيمه ، أو الكافل فيمن يكفله مأمور برعاية الأطلح له ، وهو يصرف ماله إلى وجوه من النفقات ، أو المؤمن المحتاج لها ، وكل ما يراه سببا لزيادة ماله ، أو حراسته من التلف ، جاز له بذل المال فى تحصيله ، ومصلحة الإسلام عامة لا تقتصر على مصلحة طفل ، ولا نظر أمام المسلمين يتقاعد عن نظر واحد من الأفراد فى حق محجورة " .

المثال الرابع

إجماع الصحابة على حد الشارب ثمانين جلدة عملاً بالمصلحة التى تقتضى زجر الشاربين بتغليظ العقوبة عليهم فإن الشرب لم يكن له عقوبة مقدرة على عهد رسول الله بل

كانت عقوبة الشارب ان يقوم الصحابة فيضربوه بنعالهم
وأطراف ثيابهم ، وبعد عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -
جعل الصحابة عقابه أربعين جلدة .

وأصل هذا التقدير بالذات : أن عقوبة الشارب كانت من
قبيل " التعزير " إذ لم يرد في تحديدها نص بعينه ، فقايَس
الصحابة ما كان يعاقب به الشارب لعهد لرسول الله من الضرب
بالنعال والأردية بما يساويه من عدد الجلدات ، فقـُـدروا
ذلك بأربعين سوطاً على جهة التعديل والتقويم . . .

ثم لما تمادى الناس في الشرب وأسرفوا فبـَـرأه رأى
الصحابة أن يزيدوا لهم من العقوبة ببيع المصلحة إلى
ثمانين جلدة .

فقد روى أن الناس لما تمادوا في شرب الخمر لعهد عثمان
جمع الصحابة فاستشارهم في ذلك فأشار على رضى الله عنه في
النزلة بحد الشارب ثمانين جلدة ، قال : لأنه إذا سكر
هذى ، وإذا هذى افترى ، فأرى أن عليه حد المفترين فأجمع
الصحابة على ذلك وقد استندوا فيما فعلوا إلى حفظ مصلحة
ضرورية مقررة شرعاً - وهى حفظ العقل الذى هو مناط خطاب
التكليف ، وكان طريقهم الفقهى الى تقديرها هو أن هذه
العقوبة من جنس التعازير المفوض تقديرها لرأى الأئمة
فأقروا ذلك بناء على داعى المصلحة وانعقد على ذلك
إجماعهم فكأنه ثبت بالأجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة ،
وقيل لهم أعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية
الموجبة للعقوبة ، ومع ذلك تقيّدوا بمنهاج الشرع فى وضع
الأحكام . فإن الشرع يقيم الأسباب لمقام المسببات ومظنة
الأشياء مقام ثبوتها . فهو يقيم الخلوة مقام الوطء ففى
الحكم لأنها مظنة له ، كما يقيم الوطء مقام شغل الرحم ،
والنوم مقام الحدث والسفر مقام المشقة ، فكل هذه أسباب

- ١١١ -

ومظنات أقامها الشرع مقام مسبباتها ورتب عليها الأحكام ،
فعلى سياق هذا المنهج فعل الصحابة فى تقدير عقوبة
الشرب ، وأقاموا المظنة ، وهى السكر المفضى إلى الهذيان
بما يحتمله من الافتراء والقذف ، مقام نفس الافتراء ورتبوا
عليه مثل عقوبته - وهو الجلد ثمانين .



الحكم الشرعى وأقسامه الحكم التكليفي

= *** =

الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على
جهة الاقتضاء أو التخيير ، أو الوضع .

والمراد بـ " الاقتضاء " طلب إيجاد الفعل من المكلف
أو طلب كفه عنه . والمراد بـ " التخيير " إعطاء المكلف
المشيئة فى فعل شيء أو تركه على سواء ، والمراد بـ " الوضع "
جعل الشارع أحد شيئين سببا فى الآخر ، أو شرطا له ، أو مانعا
منه أو علة له ، أو علامة عليه .

وبهذا ينقسم الحكم إلى قسمين : " حكم تكليفي " ، وحكم
وضعي . فالاول هو المتعلق بالاقتضاء ، أو التخيير .

والثانى هو الخطاب المتعلق بجعل الشيء سببا ، أو شرطا
أو مانعا لشيء آخر . - كما قلنا (١)

فالحكم الوضعى هو الإطار الذى يقع فى داخله متعلق الحكم
التكليفي فالطلة مثلا - وهى متعلق بـ الحكم التكليفي -
لا توجد إلا بعد وجود السبب ، وهو دخول الوقت ، وتحقق الشرط
وهو الوضع ، وانتفاء المانع من نحو الإغماء ، أو الحيض .

وأما معنى الخطاب نفسه فهو كلام الله ، ويشمل جميع
أدلة الأحكام من القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس - لأن
السنة بيان القرآن والإجماع لا يتحقق إلا ابتناء على الكتاب
والسنة ، والقياس كشف لعموم الحكم الوارد فى أحد هذه

(١) اكتفينا بشرح الخطاب التكليفي لشدة الحاجة
لمعرفته .

الثلاثة فى مادة عرت ظاهرا عن امتداد الحكم المنصوص إليها .

وهذا هو معنى الحكم عند الأصوليين .

أما عند الفقهاء فهى " صفة فعل المكلف " التى هى أثر الخطاب .

وتوضح ذلك : أن نص كلام الله ، وكلام رسوله ، ومادخت تحتها من أدلة الشرع كالإجماع ، والقياس هو عين الحكم عند الأصوليين - وما ثبت به مما حرمت فعل المكلف هو الحكم عند الفقهاء . فعين قوله : " أقيموا الصلاة " حكم عند " الأصوليين " - ومن حيث كونها صيغة " أمر " فإنها مفيد وجوب الصلاة الذى هو صفة فعل المكلف ، غنى - الآية - دليل على حكم ، والحكم هو وجوب الصلاة عند الفقهاء .

وكذلك قال : فى قوله : " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل " : إنه من حيث ذاته حكم فى رأى الأصوليين ، أفاد التحريم - أما الحرمة التى هى أثر هذا الخطاب والتى تكون صفة لفعل المكلف ، فهى المراد بالحكم عند الفقهاء .

تفصيل وضبط مادة الحكم

الحكم إما أن يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ، والحرمة وغيرهما ، وإما أن يكون أثر الفعل المكلف - كالبيع فإنه أثر للإيجاب ، والقبول ، وما يتعلق بهما كملك العين ، أو ملك المنفعة فى النكاح ، وملك المنفعة فى الإجارة وأما أن يكون حكما يتعلق بشئ آخر كما قلنا ، وهو الحكم " الوضعى " أو " الحكم التكليفى " ، وسيجىء بحثه مفصلا .

ثم إن الحكم - الذى هو صفة فعل المكلف - إما أن تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً أولياً ، وإن اعتبرت فيه المقاصد الآخروية اعتباراً ثانوياً بالتبعية ، والى ذلك كوثق الصحة ، فإن صحة العبادة - مثلاً - إيجادها على الوجه الذى يقتضى تفريغ الذمة ويستتبع ذلك لزوماً حصول الثواب عليها .

رأى أن تعتبر فيه المقاصد الآخروية اعتباراً أولياً ، وإن لزمه حصول الاعتبارات الدنيوية ثانياً ، وبالتبعية ، كالوجوب ، فإن الواجب ما يشاب على فعله ، ويعاقب على تركه ، ويلزم من ذلك كون الفعل الواجب صحيحاً .

ما تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً أولياً

فأما القسم الذى تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتباراً أولياً فهو قسمان: " عبادات " ، " ومعاملات " . فالمقصود من " العبادات " تفريغ الذمة ، وذلك بإيقاعها على الوجه الصحيح المشروع ، والمقصود من " المعاملات " - هو ثبوت الاختصاصات الشرعية - وذلك ما يترتب على العقود ، والفسوخ من الأغراض المصلحية كترتب ملك العين ، والمنفعة ، والمتعة على عقد البيع ، والإجارة ، والنكاح وترتب " الفسخ " على " الخلع " و " البينونة " على الطلاق الثلاث ، و كترتب الإلزام بالحكم على صحة القضاء وترتب إلزام القاضى بالحكم على وفق الشهادة الصحيحة .

فكون الفعل موصلاً إلى المقصود الدنيوى يسمى " صحة " وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلاً يسمى " بطلاناً " وكونه بحيث يقتضى أركانه وشروطه الإيصال إليه دون أوصافه الخارجية يسمى " فساداً " ، وهذا وجهة نظر الحنفية الذين يفرقون

بين البطلان والفساد في " المعاملات " .

فمثال العقد الباطل بيع جنين الدابة في بطنها لأنه في حكم المعدوم .

ومثال العقد الفاسد الصحيح بأمله دون وصفه : جعل الخمر ثمنًا لسلعة فإن العقد ينعقد، بأمله لكنه موصوف بالفساد من حيث أن الخمر - وهي غير متقومة في حق المسلم لاتملىح ثمنًا - فلو استبدل المتبايعان بالخمر عصيرا أو نقسودا انقلب البيع صحيحا .

وشم أوصاف أخرى للمعاملات :

منها ، " الانعقاد " ، وهو ارتباط أجزاء التصرف ارتباطا حكما فالبيع الفاسد منعقد ، وإن لم يكن صحيحا .
ومنها النفاذ - وهو أن يترتب على العقد أثره كبيع الغضولي المتوقف على إجازة أصحاب الشأن ، فإنه منعقد غير نافذ .

ومنها اللزوم : وهو عدم قابلية العقد للرفع

بيان ما تعتبر فيه المقاصد الأخروية اعتبارا أوليا

وأما الحكم الذي تعتبر فيه المقاصد الأخروية اعتبارا أوليا فينقسم إلى قسمين :
حكم أصلي مبني على غير إعدار العباد ويسمى " عزيمة "
وحكم غير أصلي - مبني على إعدار العباد ، ويسمى " رخصة "
ولكل منهما أقسام :

واليكم - أولا - أقسام الحكم الأصلي وهي سبعة عند الحنفية الغرض : وهو ما كان فعله أولى من تركه مع منع الإقدام على تركه بدليل قطعي كإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة .

الواجب : وهو ما كان فعله أولى من تركه مع منع الإقدام على تركه بدليل ظنى - نحو صلاة العيدين ، والأضحية وصدقة الفطر ، والوتر فإنها واجبة - لا فرض - لشبوتها بدليل ظنى - وهو خبر الأحاد الذى لا يفيد إلا الظن بمدلوله .
 المنسوب : وهو ما كان فعله أولى من تركه ، بلا منع الترك ، وذلك كالإشهاد على الدين . وكتابة " المكاتب " .

الحرام : وهو ما كان تركه أولى من فعله مع منع الإقدام على الفعل لدليل " قطعى " كحرمة الربا ، وحرمة السرقة .
 المكروه تحريما - وهو ما كان تركه أولى من فعله بلا منع الترك بدليل ظنى : نحو الاقتصار على قراءة سورة فى الصلاة مع الكف عن قراءة الفاتحة ومثل القيام بعد الركعتين فى الصلاة الرباعية بغير قعود ، ومثل السجود على الأنف فقط فى مذهب الحنفية .

المكروه تنزيها - وهو ما كانت الكراهة فى حصوله أقل منها فى المكروه تحريما ، كترك سنن الزوائد ولا إساءة فى فعله . لكن يشاب على تركه .

المباح - وهو ما أذن الشارع للمكلف فى فعله وتركه على سواء ، ولا يعد حكما تكليفيا ، وإنما عدوه من الأحكام التكليفية " تغليبا " .

ونظر الشاطبى نظرا أوسع عدبه " المباح " حكما فيه راحة التكليف فقال : إن دائرة المشتبه للمكلف واسعة جدا لكن الشارع حدد للمكلف مقدارا معيناً منها وأباح له . وألزمه بعدم الخروج عنه فليس كل ما تشبهه نفس المكلف مما يباح له . فكم من أشياء يتمنى إباحتها إشباعاً لهوى نفسه وهو ملزم بالوقوف دونها ، لأن الشارع حرّمها عليه ،

وكم من أشياء لو ترك مع هواه لم يفعلها وحرّمها لكن الشارع أوجب عليه إباحتها فالمباح من هذه الجهة يتضمن تكليفاً للمكلف وإلزاماً عليه لأنّه لا يتناوله إلا من تحت إذن الشارع . وفى المجال الذى حدده الشرع له .

قلت : وهو ملحظ معقول مقبول وضابط هذه الأقسام السبعة : أن نقول :
 وإن كان الفعل أولى من الترك مع منع الترك فإن كان ذلك بدليل قطعى فهو الغرض أو كان بدليل ظنى - فهو الواجب .
 وإن كان الفعل أولى من الترك بلا منع الترك فإن كان طريقة مسلوكة فى الدين فسنة وإلا فهو مندوب ، ونقل .
 وإن كان على الأمر العكس بأن كيان الترك أولى من الفعل ، فإن كان مع منع الفعل بدليل قطعى فهو الحرام ، وإن كان بلا منعه فمكروه تحريماً ، أو تنزيهاً ، وإن استويا فمباح .
 وبناءً عليه فأقسام الحكم الشرعى سبعة أقسام عند الحنفية - كما رأيت - .

وذهب الجمهور إلى القول بأن أقسام الحكم الشرعى خمسة فقط : وهى الواجب أو الغرض ، والمندوب ، والحرام ، والمكروه ، والمباح .

وضابط ذلك أن الشارع إما أن يطلب من المكلف إيقاع الفعل على جهة الحتم والجزم ، فذلك هو الغرض والواجب ، أو على غير جهة الحتم والجزم فذلك هو المندوب .

أو يطلب من المكلف الكف عن الفعل حتماً وجزماً فذلك هو الحرام أو على غير طريق الحتم والإلزام - فهو المكروه ، أو لا يطلب من المكلف فى شيء فعلاً ولا تركاً ، فهو " المباح " .
 والخلاف بين الحنفية والجمهور فى عدد أقسام الحكم

راجع من قبل الحنفية إلى إثبات تفرقه بين ما يعد فرضاً ، وما يعد واجباً عندهم : فما يعد فرضاً عندهم لا يثبت إلا بدليل " قطعى " ، وما يعد " واجباً " هو ما يثبت بدليل " ظنى " كخبر الأحاد ، قالوا : فما يجوز أن نسوى في الإلزام على المكلف بين ما يثبت بالدليل القطعى الذى لا يحتمل متعلقه الخلاف بوجه ، وبين ما يثبت بدليل ظنى يحتمل متعلقه الخلاف ، وعدم مطابقة الواقع وهذا من قبل الحنفية كلام معقول جداً - إذ كيف نسوى في الدليل الموجب للتكليف بين دليلين يثبت أحدهما عن الشارع جزماً لاشك فيه ، وينسب الآخر مع احتمال الكذب وإن ترجح فيه جانب الصدق .

إعترض على مذهب الحنفية ودفعه

وقد اعترض على هذا الفقه عند الحنفية بعض الكتاب المحدثين ، قالوا إن هذه التفرقة يترتب عليها أن يكون للدليل الواحد حكمان مختلفان :

أحدهما : كائن بالنسبة لنا ، والآخر بالنسبة للصحابى الذى روى الحديث عن النبى - صلى الله عليه وسلم - فهو بالنسبة لنا يفيد الوجوب فقط الذى هو أنقص درجة فى الإلزام عن الفرض - إعمالاً لوجود الشبهة فى صحة الدليل فى حقنا وبالنسبة للصحابى الذى روى الحديث عن النبى - صلى الله عليه وسلم - هو " فرض " لانتفاء وجود شبهة الدليل المذكور فى حقه ، فقراءة الفاتحة فى الصلاة مثلاً - تعتبر فرضاً تبطل الصلاة بتركها فى حق الصحابى لثبوت الدليل القطعى فى حقه الدال على فرضية قرائتها - وتعتبر واجبة لاتبطل الصلاة بتركها فى حقنا لنقل دليلها على وجه الظن فى حقنا ، قال : وهذا أمر غريب لم يعهد فى الشريعة (١) .

(١) الخضرى ، وزكى شعبان

ولسنا من هذا الرأى ، والذي يظهر لنا أن الشارع كلفنا بمقدرا صحة الدليل المثبت للتكليف علينا - فعند انعدام الدليل أصلا لا تكليف علينا بشئ ، وعند وجود الدليل القاطع يلزمنا فعل المكلف به فى أعلا مستويات الإلزام - وذلك هو الغرض ، وعند تردد حال الدليل بين الصحة واحتمال عدم الصحة مع ترجح جانب الصحة بالنسبة لنا يكون تكليفنا بهذا المقدار من عمل الدليل - لا بمقدار هو أشد قوة .

ولا يستبعد فى صور الاجتهاد أن يكون الدليل الواحد مفيدا للفرضية على بعض المكلفين ، وغير مفيد لها على بعض آخرين .

وذلك كمسح كل الرأس فإنه فرض عند " مالك " ، وليس فرضا عند " الحنفية " و " الشافعية " - بل هو سنة عندهم ، والكل مستمد من دليل واحد ، هو آية الوضوء ، وقد اعتبرت دلالتها ظنية فقط عند الحنفية ، والشافعية فى إفادة هذا الحكم فردوا الفرضية وأخذوا بما دونه - فمن هذا القبيل يمكن القول بإمكان أن يكون الحديث الواحد قطعى الدلالة فى حق الصحابى ويكون ظنى الدلالة لمن جاء بعده من المجتهدين لعدم ثبوت قطعته لهم ، فعمل هؤلاء ، وهو لاء فى صورة الحكم كل بمقدار ما صح عنده من مرتبة الدليل ، إما على جهة الفرضية ، وإما على جهة الوجوب النازل عن رتبة الفرضية ، والعمل فى مزاولة الأحكام التكليفية على تفاوت مراتب الدليل معهود فى الشرع كما بينا .

خصائص هذه الاحكام

الفرض والواجب

الفرض لازم على المكلف علما وعملا بمعنى أنه يجب عليه اعتقاد حقيقته والعمل به ، ويكفر جاحده ، ويعاقب تاركه بغير عذر . والواجب لازم على المكلف عملا ، لا اعتقادا ، لأنه ينشئ الشبوت والاعتقاد لا يلزم المكلف إلا بما يشهد قطعا .

وتترك العمل بالواجب إن ترك العمل به متأولا ، لا مؤاخذاً عليه ، لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف ، وإن تركه مستخفا به يفسق ، ويضل - لأن العمل بالظن في غير المعقولات - كخير الواحد ، والقياس مما صح دليله ، ونقل عن السلف العمل به - وإن تركه لهوا وإهمالا ، لا مأمورا ، ولا مستخفا به استحق العقاب تعريزا على ترك العمل لخروجه عن طاعة الشارع فيما ترجح الخطاب به إلا أن عقابه يكون أخف من عقاب تارك الفرض ، فعقاب الممتنع عن الزكاة إهمالا أشد من عقاب الممتنع عن صدقة الفطر إهمالا .

وقد يطلق لفظ الواجب في اصطلاح الحنفية - على ما هو أعم من " الفرض " و " الواجب " ، فيراد به حينئذ ما ترجح فعله على تركه مع منع الترك مطلقا - سواء كان بدليلا قطعي ، أو ظني : فيقال : صلاة الفجر واجبة مع كونها فرضا ، كما يقال تعديل " الأركان " فرض مع كونه واجبا ، حيث يكون المراد بـ " الواجب " هنا معنى يشمل الاثنين معا .

السنة والنفل

السنة - كما أشرنا - هي الطريقة المملوكة في الدين وهي تنقسم الى سنة الهدي ، وسنة الزوائد: وسنة الهدي ماكانت عملا تكميليا وتحينيا للفرائض الثابتة كالجماعة والأذان ، والركعتين قبل الفجر ، وقبل العصر وتركها يوجب الإساءة وكراهة التحريم .

أما سنة الزوائد فتلك سنته - عليه السلام - في قيامه ، وقعوده ، ولباسه ، وتنعله ، وترجله ، وماكان من جنسها - وتركها يقتضى كراهة تنزيهية - ومعناه أن يثاب فاعلها ، ولا يعاقب تاركها .

والسنة المطلقة عَنْ التقييد بإضافة معينة - كقول الرباوي " من السنة كذا " يمكن أن يراد بها سنة النبي - وسنة غيره من الصحابة عند " الحنفية " لقولهم " السنة العمرين " يريدون بذلك " ابا بكر " و " عمر " - رض الله عنهما - .

وقال الشافعي: لايجوز أن يراد منها عند الإطلاق غير سنته - صلى الله عليه وسلم - والحق مع الشافعي في هذا الخلاف - لأن استدلال الحنفية بقول السلف " سنة العمرين " غير مفيد لوجه نظر الحنفية - لأن النص المستدل به مقيد ، ومايقيده اللفظ المقيد من المعنى هو غير مايفيده اللفظ ، وهو مطلق عن القيد ، ولا يجوز التسوية في الدلالة بين لفظ مطلق ولفظ آخر مقيد ، والالبطلت فائدة ذكر القيد .

لزوم النفل بالشروع فيه

ويلزم للنفل بالشروع فيه عند الحنفية ولا يلزم بالشروع فيه عند الشافعية .

استدل الشافعي بأن المكلف مخير في فعل ما لم يأت به بعد من اجزاء النفل - إن شاء فعله وإن شاء تركه ، فيكون مخيرا في إبطال الجزء الذي فعله تبعا للجزء الذي لم يفعل .

ورد الحنفية على وجهة نظر الشافعي من ثلاثة وجوه :

الأول هو أن إبطال الأعمال غير جائز لقوله - تعالى - " ولا تبطلوا أعمالكم " .

الثاني هو أن المؤدى من النفل صار حقا لله - تعالى - فيجب صيانتها عن البطلان . لذلك فلزم أن نجعل الجزاء الذي لم يؤد تبعا للجزء المؤدى في إيجاب أدائه ، فذلك أولى من أن نجعل الجزء الذي صار بالاداء حقا لله تبعا للجزء الذي لم يؤد في تسويغ بطلانه لأن ذلك كله عبادة ، والعبادة مما يحتاج في صيانتها تعظيما للمعبود .

الثالث ولأن ما ثبت حقا لله بالتسمية وهو النذر لا يجوز إبطاله ، فكذلك ما ثبت حقا لله فعلا كالجزء المؤدى من النفل ، هو من باب أولى في عدم جواز إبطاله .

الحرام والمكروه

الحرام - كما قلنا - ما كان تركه أولى من فعله مع منع الفعل بدليل قطعي - ويعاقب فاعله على فعله عقابا أشد من فاعل المكروه تحريما - وهو قسمان: حرام لعينة كأكل الميتة ، وشرب الخمر ، فإن العين هنا - وهي الميتة والخمر

قد خرجت عن كونها محلاً للفعل - أملاً - وهذا القسم أشد في التحريم من الحرام لغيره لأنه راجع لامتناع المصل عن قبول الفعل كنحر أن يسكب الماء من قدح فيستحيل شربه من القدح . وحرام لغيره - وذلك كحرمة أكل خبز الغير اغتصاباً منه - فإن الحرمة راجعة إلى فعل المكلف - لا إلى عيّن المصل ، إلا ترى لو وهبه له المصوب منه ، أو ضمنه الغاصب يكون حلالاً له - فيكون المصل في الحرام لعينه أملاً ، والفعل تبعاً له ، وفي الحرام لغيره يكون الفعل أملاً ، والمحل تابع له .

وأما المكروه فهو قسمان : مكروه تحريماً ، ومكروه تنزيهاً . فأما المكروه تحريماً فهو ما كان للحرام أقرب

وقال محمد : هو حرام : فهو عنده مقابل للواجب مع الفرض - فالحرام عنده ما ثبت بقطعي ، والمكروه حرام - أيضاً لكنه ثبت بدليل ظني وذلك على موافقة ترتيب الفرض مع الواجب - إذ كلاهما يترجح فعله على تركه مع منع الترك ، وإن تفاوتت قوة الحرمة فيهما تبعاً لتفاوت قوة الإثبات بين الدليل القطعي ، والدليل الظني .

وأما المكروه تنزيهاً - فهو ما كان للحلال أقرب ، ويحصل بتركه أدنى ثواب - كما لا يحصل بفعله أدنى عقاب .

العزيمة والرخصة

وأما القسم الثاني من أقسام الحكم الذي اعتبرت فيه المقاصد الأخروية اعتباراً أولياً فهو الرخصة - وهي الحكم المبني على أعذار العباد وذلك في مقابلة " العزيمة " - و " هي الحكم المبني على غير أعذار العباد " .

والعزيمة تنقسم الى أربعة أقسام: الغرض ، والواجب ،
والسنة ، والنفل . وكذلك الرخصة تنقسم إلى أربعة أقسام :
قسمان من الرخصة الحقيقية : أحدهما أحق باسم الرخصة
من الآخر .

وقسمان من المجاز: أحدهما ، أتم في المجازية من الآخر .
فأما القسمان الأولان ، فأولهما: ما استباح مع قيام الدليل
المحرم ، وبقاء الحرمة في المرخص به : ومثاله : جواز النطق
بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك بقتل النفس أو ذهاب عضو
الانسان المكروه . فأما ذلك رخصته جائزة له ، لكن يقترن بها
قيام الدليل المحرم للنطق بكلمة الكفر ، وهي الدلائل
الدالة على استمرار وجوب الإيمان بالله بغير انقطاع في
وقت استمرار قيام الحرمة في الفعل وهو أن الكفر بالله
لا يمكن أن يكون مباحا في حال لان حرمة مؤبدة .

وكذلك الإكراه على ترك الصلاة ، والصوم ، أو على ترك
الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والإكراه على أكل
مال الغير ، ففي كل هذه الامثلة - إذا كان الإكراه على ترك
شيء أو فعله بقتل النفس ، أو قطع العضو ، يجوز للمكروه
أن يفعل ما استكره عليه - لان حق العبد يفوت صورة ومعنى
بهلاك جسده ، وزهوق روحه التي هي محل الإيمان - وحق الله
يفوت صورة فقط بعدم النطق بالشهادة مع بقاء الإقرار بقلبه
الذي هو الأمل .

وفي الإكراه على أكل مال الغير يترجح فوات المال على
فوات النفس عند الاضطرار على فوات أحدهما - لان المال -
إذا فات - يمكن استرداده ، أو المسامحة فيه بخلاف النفس
إذا فاتت .

وأما إذا استعص المستكره في هذا الباب على فعله
ما اريد منه تعلبا في دينه واحتسابا لنفسه في ذات الله -

... فذلك أعلا مقاما له وهو مشوب على فعله وإنما يظهر كون هذا القسم من قسمي الرخصة الحقيقية أثق باسم الرخصة من الآخر لأن الرخصة فيه تتضمن خرقا لمقتضى الدليل القاطم ، والحرمة القائمة على خلاف ماسيجي من الأقسام .

وأما القسم الثاني فهو ما استبيح مع قيام الدليل المحرم ، وعدم بقاء " الحرمة " في المرحض به - وذلك كالفطر في السفر فإن الدليل المحرم للفطر قائم ، وهو شهود الشهر لقوله تعالى - " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " وأما الحرمة فغير قائمة لقوله تعالى " فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر " وتقدير الكلام ، فأفطر فواجبه عدة من أيام أخر : فقد دلت هذه الآية على أن الحكم ، وهو وجوب الصوم بالنسبة للمسافر - هو متراخ عن سببه إلى عدة أيام أخر - هي التي يجب على المسافر فيها فعل الصوم ففسي هذه الأيام التي نقول : أن حكم الصوم فيها يتراخى عن سببه لسفر الصائم فيها يسقط حرمة الفطر في حقه ، ويصبح فطره فيها لفطره في أيام شعبان مثلا فيقع ذلك شبهة في كون الفطر في أيام السفر حكما أصليا .

وهذا بخلاف القسم الأول - إذ ينعدم في تصور أنه يكون النطق بكلمة الكفر أو أكل مال الغير مباحا أصلا أو يأخذ شبهة الحكم الأصلي البتة .

وأما القسمان المجازيان ، وأحدهما أتم في المجازية من الآخر .

فما كان أتم في المجازية من الآخر فهو ما وضع عنا من التكاليف الشاقة التي كلفت بها الأمم السابقة بقول الله تعالى - " ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا " . ولم يشرع هذه التكاليف بالنسبة لنا

- ١٢٦ -

أصلا ، فهي من أجل هذا معرفة المعنى في البعد عن حقيقة الرخصة ، التي هي في حقيقتها استثناء من حكم مشروع ولو في الجملة هذا أحد القسمين .

وأما القسم الثاني الذي هو أقرب لحقيقة الرخصة من الأول فما سقط التكليف به مع كونه مشروعا في الجملة ، وذلك كالرخصة في العلم ، فإن الأمل في البيع أن يتحين فيه المبيع ويكون مقدور التسليم - لقوله - عليه السلام - " لا تبع ما ليس عندك " لكن هذا الحكم سقط في السلم فلم يبق عزيمة ولا مشروعا لقول " الراوى " - " ورخص في السلم " - لكن هذا الحكم - وهو عدم تعيين المبيع المرخص به في السلم لحاجة الناس في بيع الأجل بالعاجل قد بقى مشروعا في الجملة في البياعات غير السلم .

وكشرب الخمر للمضطر ، وأكل الميتة له ، فإن حرمتها حكم سقط شرعه عند الاضطرار ، فصارا حلالا للمضطر كشرب اللبن وأكل الدبiche المزكاة لكن هذه الحرمة ثبتت مشروعيتها في الجملة وذلك عند عدم الاضطرار لقوله - تعالى - " وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه " فبين النص أن ما اضطررنا إليه من المحرم علينا لم يتناوله التحريم - فهو حلال أصلا .

وكالقصر في السفر. فإنه رخصته إسقاط لقول عمر بن الخطاب لرسول الله : " أنفطر ونحن آمنون " فقال - عليه السلام - : " إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم " والتصديق بما لا يحتمل التمليك إسقاط لا يحتمل الرد ، وإن كان ممن لا يلزم طاعته من المخلوقين - كولى القصاص - إذا عفا عن الدم ، ولم يطلب القصاص من نفس القاتل ، فلا يملك القاتل المطلوب بالقصاص أن يرد على ولى الدم هذا العفو ، فلا يجوز ،

للمكلف قياسا على ذلك من باب أولى - أن يرد على الله صدقته مما لا يحتمل التملك كإسقاط بعض التكليف عنه .

وأيا - فإن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رفقا للعباد - كما في خصال الكفارة - والرفق هنا - وهو اختزال الصلاة الرباعية إلى اثنتين في السفر متعين في حق المسافر فلا يتم أن يثبت له الخيار .

أما في حالة إباحة الفطر في السفر حيث حكمنا بتخيير الصائم بين الصوم والإفطار فلأن كل واحد من الأمرين تضمن رفقا للمكلف من وجه .

أما حصول الرفق مع الصوم ، فلأن صوم الصائم مع جمهور المسلمين في رمضان - أيسر على النفس للمشكلة في العمل وعموميته من الانفراد به وسط المفطرين في غيره لشعبان النفس حينئذ باحتمال قيد مرفوع عن كل المخالطين لها .

وأما حصول الرفق مع الفطر في السفر فيزوال مشقة الصوم فيه - كما هو ظاهر .

فإن قيل لصلاة " الأربع " من الثواب أكثر مما يكون لصلاة ركعتين منه . قلنا : إن الثواب المقدر لكل منهما إنما هو مقدر لهما من حيث كونهما فرضا واحدا ، لأن حيث كمية اجزائهما زادت أم نقصت .

ويختلف هذا القسم عن القسم الثاني من حيث أن دليل التحريم قائم مع الرخصة في القسم الثاني : مثلا ، فإن دليل حرمة الإفطار نهار رمضان في السفر لم يزل : وهو قوله - تعالى - " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " وإن صحت الرخصة بالفطر فيه لتراخي الحكم عن السبب - كما قدمنا - أما في الرخصة للمفطر باكل اليمته - كما هنا - فيدليل

- ١٢٨ -

التحريم للمفطر غير قائم أصلاً ، لأن معنى قوله : " وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه " أن لحرمة أصلاً فيما وقع به الاضطرار - لأن الاستثناء راجع إلى التحريم لا التفصيل - قال " السعدة " : " ولا يجوز أن المستثنى منه هو " ما حرم " ليكون الاستثناء إخراجاً من حكم " التفصيل " لاعتكاف التحريم لأن المقصود بيان الأحكام - لا الإخبار عن عدم " البيان " .

وبهذا يتبين أن هذا القسم من الرخصة يشبه أن يكون في المعنى أصلاً .

وبالله التوفيق

د. محمد سعاد جلال

مَا لَهُمْ لَفَقَهُ

التعريف بعلم الفقه

ماهو الفقه ؟

الفقه هو الفهم والعلم لغة - وهو فى رأينا ينبغى أن يكون من حيث الاستعمال هو الفهم فى درجة أعلى من مجرد الفهم - فإنه يعنى - كما نرى - فهم دلالة الخطاب . أو الفعل بمعناه القريب ، ودلالاته البعيدة التى تعد من لوازم الكلام العقلية ومن دلالات الفعل اللامعة ، والاشارات المقصودة للمتكلم التى تحتاج لمزيد فهم وذكاء وفى مدركها تتفاوت القرائح، ومن ذلك قوله - تعالى - " فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً " - فليس المقصود أنهم لا يستطيعون فهم معانى القرآن من الفاظه المخاطبين بها ، وقد جاءهم بلغتهم المنشأين عليها . ولكن المراد أنهم فى هذا المقام بلداء عن فهم أسرار الخطاب ومقاصده المقصودة من توجيهه إليهم .

والفقه - وهو العلم المخصوص - إنما سمي بهذا الاسم لأن معانية المبحوث عنها وهى استنباط الأحكام الجزئية العملية من الشريعة من أدلتها التفصيلية وتطبيقها على الوقائع مما يستدعى من المشتغلين بذلك العلم قوة الفهم ورؤية المقصود من معانى النصوص الشرعية ، والقدرة على تطبيقها .

وتوضح ذلك : أن الأدلة التى يثبت بها الأحكام الشرعية العملية نوعان أدلة إجمالية كلية كالكتساب ، والسنة عن طريق معرفة القواعد الكلية المباشرة فيهما - نصا كقوله تعالى " ما جعل عليكم فى الدين من حرج "

وقوله - عليه السلام - " لا ضرر ولا ضرار " . واستنباطا منهما -
كقول " الأصوليين " - استخراجا من استعماق دلالات نصوص القرآن
" اللفظ العام " كالمؤمنين ، والمؤمنات مستغرق لجميع
مسمياته على جهة القطع ، وقولهم : صيغة " الأمر " تفيد
الوجوب ، وصيغة " النهي " تفيد التحريم .

وأدلة جزئية تفصيلية وهي التي تخص كل مسألة بعينها ،
وتفيد كل مسألة حكما بعينه : " مثل أقيم الصلاة " ولا تأكلوا
الربا أضاعفا مضاعفة " . فان النص الأول يخص مسألة الصلاة ،
ويقضى فيها حكما معيناً وهو الوجوب استناداً إلى قاعدة
أصولية كلية تقول " كل أمر للوجوب " - وكذلك يقال فى
النص الثانى : أنه يخص مسألة بعينها ليثبت فيها حكماً هو
تحريم " الربا " استناداً إلى أن كل " نهى " يفيد التحريم
وهي القاعدة الأصولية الكلية .

وبالنظر إلى الأيتين السابقتين - قد يذهب الفهم
المحدود إلى أن المراد بإقامة الصلاة - إقامة على جهة
" الإباحة " أو " الندب " غفلة منه عن كون " الأمر " مفيد
للوجوب ، وقد يذهب طراز هذا الفهم - فى معنى الآية الثانية -
إلى أن المحرم إنما هو الفائدة الربوية المضاعفة فقط
غفلة منه عن كون هذا القيد - وهو " أضاعفا مضاعفة " خرج
مخرج العادة التي كانت جارية عند العرب فى الجاهلية ، ولم
يقصد به النص على إباحة الفائدة عند عدمه لكن من أوتى
فقها فى فهم الخطاب يتجاوز هذه المغامز من الغفلة بما
أوتى من الفقه والخطئه - ليتحقق مقصود الشارع -
خطابه .

وأمل هذا الملحظ عندنا فى التفرقة بين الفهم والفقه
ماروى أنه لما نزل قوله - تعالى - " اليوم أكملت لكم

- ١٣١ -

دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً" فـرح بعض الصحابة بالإخبار عن إكمال الدين لما اكتفوا بمجرد الفهم لظاهر الخطاب - لكن عمر - رضى الله عنه - فقه معنى " الخطاب - وقال : " هذا - نعى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه ما بعد الاكمال إلا النقصان " - وقد صدق جريان أحداث " فقهه " - فقد مات النبى - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول هذه الآية بإحدى وثمانين ليلة .

نشأة الفقه

والبحث فى التعريف بمادة الفقه ونشأته لا ينقص عنـ التعريف بموضوع التشريع الإعلامى ونشأته عامة - لأن الفقه هو جزء التشريع الخاص ببيان الأحكام الجزئية العملية ، وموضوع التشريع أعم من ذلك لأنه يتناول الأحكام الاعتقادية كالإيمان بالله ، وصفاته ، والإيمان بصدق النبوة وبصدق المعجزة والإيمان بالمعاد ، وأحوال الآخرة ، والأحكام الخلقية كالصدق والأمانة ، وإيجاب الشفقة ، والرحمة بين المؤمنين ، والنهى عن الكبر ، والحسد والكراهية ، والعجب وأمثالها من مساوئ الأخلاق ، فيما بينهم - ذلك أن مصادر التشريع الأساسية ، وهى القرآن ، والسنة كانت تورده هذه الأنواع من الأحكام فى مورد واحد ، وفى نصوص واحدة - وذلك كقوله - تعالى - " ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها " - فقد بين فى هذا النص حكماً فقهاً وآخر اعتقادياً يتعلق بالآخرة ، وقوله : " ولا تؤثروا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً " فقد احتوى النص على حكم تشريعى ، وآخر أخلاقى فى مورد واحد .

فحيثما تتبعنا الفقه فى نشأته وأطواره إنما نفعل ذلك من خلال تتبعنا لموضوع التشريع حيث كان - وسنرى أن مادة الفقه فى مسار هذا التتبع هى المقصودة لنا بالأسـذات .

مميزات الفقه الإسلامى

يتميز الفقه الإسلامى فى نفسه وبالمقارنة بينه وبين القوانين الوضعية بالمميزات التالية :

أولا أن الفقه الإسلامى منهج قانونى ونظام حياة شمولى فهو يغطى بأحكامه جميع أفعال الإنسان فى أمور العبادات ، كالصلاة ، والصوم ، والزكاة والحج ، وما إليها ، وفى أمور المعاملات وهى ما تمثل علاقة الإنسان مع غيره - كالبيع والشراء والإجارة والشركات ، والمضاربة ، والشفعة ، وما شاكلها ، وفى الأحوال الشخصية من الزواج ، والطلاق ، والخلع ، ونفقة الزوجات والأقارب ، إلى الوصية والميراث وما يتعلق بهما .

وفى العلاقات الدولية ومائل الحرب والسلام والملح وذبولها . وفى مكاسب الإنسان من الحلال والحرام وما هو من بابها حتى أنه ليفض حكما للقيمة التى يتناولها المرء بعد شبعة هل هى من قبيل الإسراف المنهى عنه بقوله تعالى " وكلوا واشربوا ولا تسرفوا " فتكون حينئذ حراما .

وكما يغطى الفقه جميع الأفعال الصادرة عن المكلف بكل حذافيرها فهو - أيضا - يغطى جميع الأفعال التى تتعلق به من قبل الغير لخدمته كأرضاع

- ١٣٣ -

والعناية بطفولته وتأديبه ، وإحسان تربيته ، وكذلك مايتعلق بخاتمة حياته وانتهاء عمره من كيفية تكفينه ودفنه ، وتسوية قبره - فقد وضع الفقه لهذا كله من الأفعال المنوعة مع احتشادها وكثرتها وتعاطفها - أحكاما دقيقة مفصلة .

ثانيها

أنه فقه الهى - بمعنى أن أحكامه التى ذكرناها - مردودة الى النص الالهى - المقطوع بالهيته - وهو القرآن الكريم والسنة المبينة له - وليس من وضع بشر ، ولا سلطة تشريعية تعينها الدولة ، وهذه ميزة كبيرة جدا للفقه الإسلامى - تقتضى : أن يكون العمل بأحكام هذا الفقه ميسرا على النفوس لأن طاعة النفس لما جاءها من خالقها أكمل ، وأتم ، وأيسر يسرا من طاعة المخلوق .

وأن يكون العدل فى الأحكام أكثر ضمانا ، وأكثر تحقيقا لامتناع اتباع الهوى على الحكام مع وجود حكم الله القائم أمام أعينهم المنادى عليهم أمام الناس بالتزامه - وأيضا - لأن الله هو أعلم بمكان العدل فى الأحكام من البشر الذين يصنعون القوانين والشرائع . فما نص عليه من الحكم فى كتابه الكريم - فهو العدل المحض ، والحق المحض .

وأن تكون الأحكام المصححة لسلوك الناس أكثر رحمة وأكثر تصحيفا لخلوها من احتمال تأثر المشرع آدمى ببواعث الهوى والقسوة الشخصية ، او الحقد الدفين ماتعبر عنه الأمراض النفسية التى كثيرا مايجهلها الناس من أنفسهم ، ولا صطباعها بأثر الرحمة من الله أرحم الراحمين .

ثالثا أن أحكام هذا الفقه هي دين الفطرة قال تعالى " فأقم وجهك للدين حيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها " فأحكام هذا الدين الصحيحة التي لا يمكن مخالطها خطأ في الاجتهاد هي الأحكام التنظيمية المعيشية التي تستدعيها فطرة الإنسان السوية - لأن الإنسان لا يمكنه أن يعترف في هذه الحياة الدنيا القائمة على تساند البشر ونخادهم بغير تنظيم يمكنه من إيجاد علاقات صحيحة في مقتضيات العيش فيه وبين أبناء جنسه المشاركين له في مادة البقاء ففي فطرته رسم لهذا التنظيم من حيث كل هذا التنظيم تعبيراً عن ضرورة بقاءه وسلامة بقاءه . ووعي الفطرة المفروض عليها بالشوق إلى استمرار الوجود هو الذي يلون في ذاتها أفضل أشكال التنظيم الاجتماعي الذي يهيئ لها سلامة الوجود ، وكمال الوجود وانتفاعها بهذا الوجود ، ولا يحيط بوعي الفطرة ومطلب الفطرة إلا الله الذي خلقها وسواها - وهو أعلم منها بمقتضيات وجودها وأسرار تكوينها - فإذا القى إليها نظام حياتها ووضع لها منهج بقاءها في السلوك والتعايش ، والعمل والاستثمار بهذا الفقه ، فمأوضعه لها في ذلك من أحكام - هو شوقها ، ووعيها واستعدادها ، ومنهج حياتها الحق الذي لا يصلح لها نظام غيره .

رابعا أن أحكام هذا الفقه أحكام غير جامدة ولا ثابتة على صفة واحدة في كل الأحوال والأزمان ، والأقاليم - ولكنها متغيرة بتغير الأحوال والأشخاص متطورة بتطور العصور ، والحضارات - فهي مستعدة دائماً بما أوتيت

من سعة التشريع وعموم النصوص والقواعد، وأعمال
" القياس " و " المصلحة " - أن تفي بالحاجات
التشريعية المطلوبة للوفاء بمصالح الناس في كل
عصر - لاتقصر عن ذلك أبدا .

وقد جرب استعمالها والاكتفاء بها في عصور الإسلام
المردهرة يوم كان حكم الإسلام يمتد إلى اقاصى
الارض ويظل لواؤه أكثر العالم مدية وتقدما . فكانت
وافية أتم الوفاء بالحاجات القانونية لتلك الأقاليم
المختلفة ، والقوميات المختلفة والأجناس المختلفة ،
وكانوا يعيشون جميعا فى ظل العمل بها فى أرقى
درجات العدل ، والأمن وحفظ الحقوق المتبادلة فيما
بينهم .

خامسا

أن هذه الأحكام تجيء مطابقة للعقل لاتنبو عنه لأنها
لو نافت العقل لامتنع التكليف بها من الله . لأنه
حينئذ يكون تكليفا بما لايطاق ، وهو مستحيل لايقع
من الحكيم العليم .

ولأنها لو كانت منافية للعقل لطعن الكفار عليها
أنشاء نزولها بكونها منافية لمقتضيات العقول
وواحوها النسي - عليه السلام - بذلك - كما اتهموه
تعلقا بكذب الشهادت بأنه ساحر ، وشاعر وأنه يعلمه
بشر - لشدة حرصهم على النيل من دعوته - لكنهم
لم يفعلوا ذلك حينئذ لانعدام أدنى شبهة فى سلامة
الشريعة فدل ذلك على استقامة هذه الأحكام مع قانون
العقل وحكمه - ودل مجموع ما ذكرنا من المميزات
للفقه الإسلامى على أنه شريعة الحق ، والعدل ،
والخلود شريعة العالم ، والعصور كل العصور ..

الرد على من زعم أن الفقه الإسلامي قد تأثر بالفقه الروماني

وقد ظن بعض المستشرقين كـ "جولدزيهر" أن الفقه الإسلامي قد تأثر بالقانون "الروماني" - قالوا: لأن بلاد الشام التي فتحها المسلمون كانت بلاداً متقدمة ، وكانت خاضعة قبلهم لحكم الرومان ، وكانت فيها مدارس تـسـبـدس القانون الروماني في مدينة "قيصريه" ومدينة "بيروت" لعهد الفتح ومحاكم تحكم بالقانون "الروماني" ، ظلت قائمة حتى بعد الفتح الإسلامي زمننا .

ومما جرت به العادات أنه إذا دخل قوم أقل مدنية بلداً أكثر منهم مدنية تأثروا بعادات مدنيته واقتبسوا منهم بعض نظمهم وبعض تفكيرهم في القضاء ، والقانون الموجودين عندهم .

وقد ظهر مايدل على صحة هذا التأثير والاقتباس من مثل قول الفقهاء المسلمين "البيضة على من ادعى واليمين على من أنكر" ، فهذه القاعدة الإسلامية موجودة بنصها في القانون "الروماني" - كما ظهر ذلك من التشابه الملحوظ الذي نجده قائماً بين تنظيم أبواب الفقه الإسلامي ، وترتيب الفقه "الروماني" .

وستناقش هذا الرأي لنبيين بطلانه من عدة وجوه فنقول :

الأول - أن محض التشابه بين الفقهاء : الإسلامي والروماني - لا يكفي في إثبات أخذ الأول من الثاني : لأن مقصود الأحكام الفقهية والقانونية في بلاد العالم كله من حيث الأصل إنما هو إقامة العدل بين الناس والعدل إحساس مركز في فطرة الخلق جميعاً - والعلم به في صورته العامة ومظاهره

الكبيرة لا يعنى أحدا سوا من المتقدمين أو المتخلفين من الناس ، وسواء فى ذلك العامة أو المثقفون . نعم : قد يتفاوت الناس فى إدراك بعض صور العدل الدقيقة التى قد يخفى موضعها على غير ذوى الأذهان الشاقبة .

وإذا كان الأمر كذلك فلا يستبعد التشابه فى طريق الدلالة على موضع العدل إذا طلبه أقوام مختلفون بما يكون لديهم من العلم ، وأعمال النظر وداعية الفطرة ، ولا يصعب على هؤلاء ، وهؤلاء الاستبصار بمعرفة صور من العدل جليها ودقيقها ، لأن المفروض كون الباحثين عنها من طبقه العلماء ، وأهل الاختصاص .

وأما الجملة المستشهد بها على صحة الاقتباس المدعى - فقد كانت معروفة فى أيام النبى - صلى الله عليه وسلم - مستعملة فى طرق التحاكم - قبل فتح دمشق بزمن طويل ، إذ كان النبى - عليه السلام - يأمر المدعى باقامة البينة ، ويأمر المنكر باليمين .

الثانى أن الأخذ من القانون الرومانى لو فرضت حدوثه أخذ من غير حاجة داعية إليه لتوفر المواد القانونية من الأدلة والأحكام التى تغنى الفقيه المسلم عن النظر فى وضع الأحكام من مصدر فقهي آخر وهى نصوص الكتاب الجزئية ، وقواعده الكلية ، ونصوص السنة المطهرة على هذا الوجه - أيضا - " وإجماع " - ثم " رأى " الذى سمى بعد ذلك - بعد ضبطه بـ " القياس " بالإضافة إلى حشد كبير من فتاوى الصحابة مقترنا ببيان مناهجهم فى استعمال الفتوى .

كل هذا الحشد من المصادر الفقهية الحيه كان كفيلا أن يقدم للفقيه المسلم ثراء تشريعيا بغنيه ، ويقطع حاجته

عن الالتفات الى مصادر تشريعية يقتبس منها علما فقيها ،
أزيد مما عنده .

وقد لاحظ الأستاذ " احمد أمين " وهي ملاحظة جديرة
بالاهتمام أن الإمام " الازاعي " وقد كان يسكن الشام ويعيش
فى " بيروت " بالذات يعد من أهل الحديث - لامن أهل البرأى
فلو كان الفقه قد تأثر بالمؤثرات الرومانية التى كانت
موجودة ببلاذ الشام لظهر أثر ذلك فى فقه الازاعي أحق
ما يظهر، لكنه لم يظهر فدل ذلك على تمام استقلال الفقه
الإسلامى من الروافد عن غيره .

كيف تكون الفقه

يجب أن نلاحظ أولا - أن الفقه ، وأصول الفقه سارا على
طريق نشوءهما متداخلين لا ينفصل أحدهما عن الآخر وإن كان
الفقه قد سبق تدوينه على تدوين أصول الفقه الذى لم يدون
بصورة فنية إلا أوائل القرن الثالث على يد الامام الشافعى
(٢٠٤) الذى وضع أول صورة منظمة ومحاولة فنية لعلم " أصول
الفقه " بكتابه " الرسالة " .

ولم يكن يعنى ذلك أن مسائل أصول الفقه كانت معدومة
قبله ، وغير معلومة لغيره من الفقهاء ، وأنه ابتكرها من
فراغ بل كانت هذه المسائل معلومة لمن سبقه من الفقهاء
مستعملة فى استخراجهم للأحكام - وكان فضل الشافعى
- رضى الله عنه - أن جمعها ونسقها وجعلها موضوع علم بصورة
فنية .

وأما الفقه فقد بدأ تدوينه فى الدولة الأموية
الحديثة ، وخاصة عند مدرسة المحدثين الفقهاء الذين
عمدوا فى وضع مصنفاتهم الحديثة إلى ترتيب أبواب الحديث

على وفاق أبواب الفقه فكانوا يجعلون من طائفة الحديث المختمة بالوضوء في باب مستقل ، والأحاديث المختمة بالصلاة ، والزكاة ، والحج والنكاح وسائر المعاملات يرتبون مجموعاتها على أبواب الفقه لأخرها .

روى " الزهري " أن عبد الله بن المبارك " دون العلم في الأبواب والفقه " .

ويقول في " أبي ثور " ، بأنه صنف الكتب وفرع السنن يريد أنه جمع ما كان من الأحاديث في موضوع واحد فجعلها في باب واحد .

وأوسع ما وصلنا من الكتب الفقهية موضوعا على هذا النمط كتاب " الموطأ " للإمام " مالك " - رضى الله عنه . وقد كان هذا النمط من تأليف الفقه مشدودا بالحديث ومحتوى له في المدينة التي كانت بحكم مركزها التاريخي تتولى زعامة الحديث .

أما في العراق حيث كان الميل للعمل بالرأى أظهر - كما سنشير الى ذلك - فيما بعد - فقد كان من أظهر علمائهم الذين جمعوا التراث الفقهي " إبراهيم النخعي " ، وحماد بن أبي سليمان ، " وأبو حنيفة " .

وقد روي أن إبراهيم جمع آراء الشيوخ ومبادئهم وآراءهم القانونية في كتاب ، وأن حمادا كانت له مجموعة منها وقد وصل إلينا كتاب " الآثار " لمحمد بن الحسن السدي جمع فيه آثار هؤلاء العلماء وآراءهم . كما نقل إلينا كتاب " الفقه الأكبر " لأبي حنيفة وفي نسبه إليه ، وفي تحديده مادته اختلاف كبير بين العلماء .

الكتاب مصدر التشريع الأول

صفة نزول القرآن

نزل القرآن على النبي - صلى الله عليه وسلم - منجما على مدى ثلاثة وعشرين سنة هي مدة رسالته كلها التي قضى منها - عليه السلام - ثلاث عشرة سنة بمكة ، وعشرين سنة بالمدينة - وكان يتنزل بحسب الحوادث التي يراد بهيئان حكمها في الدين الجديد ، ويتعين على الناس العمل بها .

ومن أمثلة ذلك ما روى أن رجلا من غطفان كان عنده مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ اليتيم طلب من عمه المال فمنعه منه ، فترافعا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فنزل قوله تعالى : " وأتوا اليتامى أموالهم ، ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا " بيانا لحكم الحادثة .

وكذلك ما روى أن أهل المدينة كانوا في الجاهلية ، وفي أول الإسلام - إذا مات الرجل عن امرأة وله ابن من غيرها ، أو قرابة من عصته فألقى ثوبه على تلك المرأة صار أحق بها من نفسها ، ومن غيره فإن شاء أن يتزوجها بغير صداق ، إلا المداق الذي أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها غيره ، وأخذ مداقها ، ولم يعطها شيئا وإن شاء عضلها - أي منعها من الزواج - وضارها ، لتفتدي منه بما ورثت من الميت أو تموت في رثتها - فتوفى " أبو قيس بن الأسلت " الأنصاري ، وترك امرأته " كبيشة " فقام ابن له من غيرها فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها ولم يقربها ، وتركها مضارة لها لتفتدي منه بمالها فأتته " كبيشة " إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقصت عليه قصتها - فقال لها رسول الله " اقعدى

حتى يأتى فيك أمر الله " فأنصرفت ، وسمع بذلك نساء المدينة فأتين إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقلن مانحن إلا كهينة " كبيشة " فأنزل الله فى ذلك: " يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن " - وفى غير هذا المثل يوجد الكثير من الحالات التى تنزل فيها آيات القرآن جوابا عن حوادث فردية - كما كان ينزل القرآن ابتداء للإعلام بالعقائد والأحكام المعبرة عن جوهر الرسالة نفسها .

والملاحظ بصفة عامة أن القرآن كان ينزل مساوقا للتغيرات الاجتماعية التى يندرج فى مراتبها المجتمع الإسلامى الناشئ لعهد النبى - صلى الله عليه وسلم - وفى كل مرحلة من هذه المراحل كان ينزل من القرآن ما يعالج متطلبات هذه المرحلة - على المستوى الفردى الذى يعالج فيه القرآن مشكلة جزئية أو على المستوى العام الذى يقرر فيه القرآن حكما عاما كالجهاد أو الحج لجميع الأمة ، وسنوضح ذلك أكثر فى المسألة التالية .

المكى ، والمدنى ، وخمائص كل منهما

ينقسم تكوين القرآن بحسب النزول إلى قسم "مكى" - وهو مجموع الآيات التى نزلت بمكة ويبلغ ثلث القرآن الكريم ، وإلى قسم مدنى - وهو مجموع الآيات التى نزلت بالمدينة ويبلغ ثلث القرآن - وهذان القسمان يمثلان طورين متميزين من أطوار التشريع لكل منهما سماته المميزة له .

كانت آيات التشريع فى مكة تتجه إلى بث العقيدة الإسلامية من الإيمان بالله وتمديق رسالة النبى - صلى الله عليه وسلم - والإيمان بالبعث والحساب وأحوال الآخرة ، ونصب

الحجاج ، وذكر البراهيين على صدق ذلك كله : وكذلك الدعوة إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات كالأمر بالعدل ، والإحسان وبر الوالدين والنهي عن مدام الأفعال ، وقبائح السلوك - كالإقدام على الزنا والقتل ، والصد ، والبغى ، وعقوق الوالدين ، وما شاكله .

وقد اشتملت هذه الآيات " المكية " على الخطاب ببعض العبادات - ولكن تقريرها للعبادات كان أقل من تقريرها للعقائد - فإن الصوم والحج لم يشرعا بمكة ، وإنما شرعنا بالمدينة - وكذلك الجهاد لم يشرع إلا بالمدينة وكان شرع الصلاة والزكاة بمكة واقعا بصورة عامة غير الصورة المحددة المعينة التي استقر عليها العمل فيما بعد ، إذ كان فرض الصلاة بمكة صلاتين فقط في طرفي النهار إلى وقت حصول الإسراء قبل الهجرة بقليل فكانت حينئذ ركعتين فقط قبل الهجرة إلى المدينة على خلاف في ذلك ، وكانت الزكاة بدلا عاما للاتفاق في سبيل الله ، وعون المحتاجين من المسلمين غير محدد بمقدار خاص يؤخذ من أصناف أموال معينة وفي أوقات معلومة ركما عرف فيما بعد .

وسبب اتجاه الآيات المكية هذا الاتجاه أمران :

أحدهما أن الدعوة إلى التوحيد وإبطال الشرك كانت هي الأصل والاساس لبناء الإسلام كله فصح أن تتوجه عناية القرآن الكلية لتقريرها في أول الأمر لينبنى عليها بعد تقريرها في نفوس الناس ورسوخ اعتقادها في قلوبهم الأحكام الفرعية التي تجيء من بعدها لتنظيم حياتهم العملية ، وإفراغ الصبغة الشرعية على تصرفاتهم من الصحة ، والفساد ، والحظر ، والإباحة .

- ١٤٣ -

الثانى أن دولة الاسلام فى مكة قبل الهجرة لم تكن قد استقرت بعد بدليل الهجرة للمدينة ولم تكن احتياجاتها القانونية قد ظهرت فى صورة تامة ، وتفصيلية لكى يوضع لها أحكام فصلية ، وجزئية فاكثفى القرآن بأن يقدم إليها من الأحكام بعد تقرير الأصول بقدر ما يناسبها فى هذه المرحلة التاريخية فقط .

أما فى المدينة حيث استقرت الدولة فكان طور التشريع الفقهى فيها هو طور ازدهار هذا النوع من الأحكام العملية فشرع الصوم ، والحج فى المدينة وشرع الجهاد وعرف تقسيم الغنائم بآتونها وأتم فيها الصلاة بأربع ركعات وخمس صلوات فى اليوم واللييلة على خلاف فى ذلك ، وفصل شرع الزكاة فعرفت مقادير الزكوات ومخارجها ومواقيتها ، وظهر فى جانب التحريم تشريعات كثيرة ، كتحریم الخمر والميسر ، والعمر الاقلية ، والنهى عن نكاح المتعة وغير ذلك .

ذلك أن شرع العقيدة الإسلامية الأساسية من التوحيد ، والنبوة والمعاد كان قد استوفى حظه من البيان ، وشبكات الاعتقاد فى نفوس المسلمين فانفتح باب العمل ليطل الشارع على ميدان فسيح من التشريعات العملية التى اقتضتها الحياة المستقرة فى المدينة ما ينبت فى محيطها من المعاملات الكثيرة والوقائع الحادثة التى تتطلب أحكاما تفصيلية .

كيفية أداء القرآن للأحكام

ولم تكن آيات القرآن سواء في الطور "المكي" أو "المدني" مستقلة كلها ببيان جميع الأحكام ، بل كانت السنة النبوية تسهم في ذلك إسهاما يكون مكملا لتشريع القرآن. لأن نصوص القرآن الدالة على الأحكام ، كانت أحيانا تأتي مجملنة فتبين السنة إجمالها ، كما في قوله تعالى: " اقيموا الصلاة " فإنه نص مجمل لم يبين هيئة الصلاة ولا أركانها ، ولا شروطها ، فبين النبي ذلك بقوله " صلوا كما رأيتمونني أصلي " . وأحيانا تجيء عامة مراد بها التخصيص فتبين السنة مخصصها - كما في قوله: " ماوراء ذلكم " يقتضي حيل ماوراء المذكرات في آية المحرمات مطلقا لكن السنة خصت هذا العام وأخرجت منه نكاح المرأة على عمتها ونكاح المرأة على خالتها - لقوله - عليه السلام - " لاتنكح المرأة على عمتها ولا المرأة على خالتها "

وأحيانا يأتي النص مشتملا على نوع من الغموض والإبهام فتعمد السنة لكشف غموضه وإبهامه - وذلك كقوله: " وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر " إنهم المعنى على بعض الصحابة ، فوضع تحت رأسه عقاليه أحدهما أبيض ، والآخر أسود يتبين برؤية اختلافهما نهاية وقت إباحة الأكل والشرب في ليل رمضان فزالَت السنة هذا الإبهام ببيان النبي المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود طلوع الفجر .

وأنواع هذه الأمثلة في القرآن كثير وكله داخل تحت قوله تعالى " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم " وفي بعض الأحيان - كانت تأتي السنة بحكم مستقل لم يجر له ذكر في القرآن مثل الأحاديث الدالة على جواز الرهن

في الحضر لافي السفر ، وثبوت ميراث الجدة ، وصحة الشهادة
بشاهد واحد ويمين المدعى وغير ذلك .

وقد اختلف في ثبوت هذا القسم من السنة أهل العلم :
فذهب جمهور العلماء إلى القول بجواز ان تستقل السنة
بأنشاء أحكام زائدة عما هو موجود في القرآن - وذهب إلى
طائفة إلى المنع من ذلك ، وأن السنة التشريعية لاتجىء بشئ
الا بما دل القرآن عليه من النص أو الإشارة أو العموم ، أو
القياس فما لم يدخل في القرآن تحت هذه الأنواع -
الدلالات فلا يعتبر شرعا . وهو رأى يحتاج إلى شرح طويل -
لكننا ألمحنا إليه ، لأنه الرأى المرجح عندنا .

التشريع بعد وفاته - عليه السلام -

توفى النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم توالى على
المسلمين بعد وفاته فتوح الأمصار والبلاد في كل أقطار الدنيا
بصورة مذهلة لايزال يصعب على الباحثين تعيين علتها اذ
فتحت دمشق سنة ١٤ هـ وفتحت الشام كلها والعراق سنة ١٧ هـ
وفتحت فارس سنة ٢١ هـ ووصل المسلمون الى سمرقند سنة ٥٦ هـ
كما ملكت مصر سنة ٢٠ هـ وفتح المسلمون ماوراءها صعدا إلى
بلاد المغرب حتى فتح المسلمون الاندلس سنة ٩٣ هـ .

وقد نتج عن هذه الفتوحات الواسعة لبلاد كانت أكثر مدنية
ظهور أنماط كثيرة جدا من النظم والعادات والقوانين ، وظهور
مشكلات جمه في الأمور المدنية والعلاقات الاجتماعية لم تكن
معروفة للعرب من قبل في جزيرتهم المتميزة ببساطة الحياة
وعدم التركيب والتعقيد في معاملات سكانها من النسيان
وأحوالهم ونظمهم الاقتصادية وشؤونهم المعيشية . فعلى طريق

المثال : كان نظام الخراج والرى وضبط مواعيد الزراعة فى مصر يختلف عنه فى العراق كما يختلف عنه فى الجزيرة ، وكانت صور العقود وأسماء التجارة ونظام الضرائب مختلفة كذلك ، وتقالييد الزواج والأسرة ، وأحكام المواريث مختلفة - أيضا - حتى فى العبادات فقد ظهرت مشكلة من يضطر للأذان بغير العربية أو يقرأ فى الصلاة بغير العربية ، أو يسمى على الذبيحة بغير العربية .

وهكذا يمكن أن نتصور مقدار اختلاف العادات والأنظمة فى هذا العالم الإسلامى الجديد الشاسع الأطراف مع ما كان مألوفاً للعرب من العادات والنظم والأحكام فى جزيرتهم التى نزل بها التشريع .

ولقد وجد الفقهاء المسلمون من الصحابة والتابعين أنفسهم مطالبين بوضع أحكام اسلامية لجميع الأمور الجزئية والأحداث اليومية التى كانت تحتويها تلك النظم والتقاليد، والقوانين. اذ كان عليهم أن يجعلوا كل ذلك موصوفاً بالصفة الإسلامية - لكن - كما قال - "الشهرستانى" - النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ، يعنى أن نصوص الكتاب والسنة - إذا وقفنا عند حرفيتها - فإن ما تضمنته من أحكام متناهية ، لا يفى بتلك الحوادث غير المتناهية فنشأ من ذلك فى جو الفقه الإسلامى لهذا العهد، ومن خلال استعمال فقهاء الصحابة نصوص القرآن والسنة سند جديد للتشريع وإنشاء الأحكام - وهو ما يسمى بـ "الرأى".

وكشف هذا الرأى - فيمارى - سواء عنه "ابن القيم" أول لم يعنه هو أن طول ممارسة الفقيه الشافى البصيرة الجيد الفهم كالمصاحبة - رضى الله عنهم ومن شاكلهم - لاستنباط

الأحكام من أدلتها ، ومعرفته بمقاصد الشارع في وضع الأحكام ومنهجه في اعتبار العلل التي ينيط بها الأحكام نقول إن - طول هذه الممارسة يثمر في نفس الفقيه ملكة يدرك بها عند طرؤ الحادثة التي لم ينص عليها - أي حكيم كان يحكم به الشارع لو كان هو الحاكم في مثلها ، فيرى من ذلك بقلبه الحكم الأشد مناسبة للحادثة فيطبقه عليها استخداما لملكته الفقهية .

وبالفحص عن حقيقة هذا الرأي نجد أن ذوق الفقيه ، أو قلب الفقيه ، أو بصيرة الفقيه : قل أيها شئت - لم يخرج عن مذاق أحد شيئين : إما ذوق معنى من قبيل " العلية القياسية " بنى عليه حكمه ، وإما ذوق مصلحة شرعية بنى عليها حكمه .

ومثال الأول رأى على بن ابي طالب - عليه السلام - في اثبات حد الشارب أنه ثمانون جلدة ، فإن مصدره ذوق العلة القياسية قال : لأن الشارب إذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري فارى أن عليه حد المفترين - أي القاذفين - وهو ثمانون جلدة .

ومثال الثاني : ما فعل عمر - رضي الله عنه - فليس خلافة ابي بكر من كونه أسقط سهم المؤلفه قلوبهم مع النسم على ثبوت سهمهم في القرآن فليس في هذه المسألة أصل خاه يقاس عليه - كما في المسألة السابقة - ولكن مذاق " عمر " في ادراك حكم المسألة تعلق بمقصد الشارع في إثبات سهم المؤلفه قلوبهم وأن المقصود منه دفع شر هؤلاء الناس عن الاسلام فإذا أومن شرهم باعزان الله للإسلام انتقطعت المصلحة الباعثة على التأليف فيتبع لذلك سهمهم من المدقنة .

وهذا "الرأى" بصفة عامه هو الذى آل الى دليلـ
" القياس " بعد أن هذبت حواشيه ، فضبطت حدوده ، وحددت
ماهيته ، وعرف صحـيحه من فاسده .

ومن خلال هذا العرض تبرز لنا ملاحظتان :

أحدهما : ظهور الدليل على ماسبق من قولنا : إن الفقيه
وأصول الفقه نشأ فى تاريخ التكوين متداخليـ
يستمد كل منهما من الآخر فى تكوين مادته ـ
وإن كان الفقه أُسبِق فى التدوين .

الملاحظة الثانية أن ركنى أصول الفقه الأساسيين الذيين
هما الكتاب والسنة قد سبقا فى النشوء
التشريعى ، وفى التدوين الفعلى الفقهـ
ومصادره الأخرى : كالإجماع والقياس ، فإنهما
كانا من أثر اتساع العمليات الفقهية كما رأيت .
وهكذا نلاحظ كيف أثر كل من أصول الفقه ، والفقه
فى الآخر ، وتأثر به على طريق النشوء ، والتكوين .



دور الحديث والرأى فى تكوين الفقه

مبحث ظهور السراى

أرجح القول أن ظهور الرأى فى المسائل القانونية وغيرها ظاهرة طبيعية ترجع إلى صف المزاج عند بعض الناس وإن كان يزكياها فى نفوس أصحابها ظهور البواعث المستخرجة لها ، كما أن التحفظ والوقوف عند لفظ الخطاب هو الآخر ظاهرة طبيعية تمثل مزايا عقليا معينة يزكياها بواعث الحيطة ، والحذر: فقد كان طبيعيا إذن أن تظهر هاتان النزعتان فى الفقه الإسلامى ولما يزل جنينا يتكون وتعدده العلاقات الاجتماعية المستحدثة بفعل الدين الجديد ليكون مولودا سليما ناضجا .

فقد أمر النبى - صلى الله عليه وسلم - المحابة غداة هزيمة الأحزاب أن يطلبوا بنى " قريظة " من اليهود سراعا وقال لهم لا يطلين أحدكم العصر إلا فى بنى " قريظة " - فلما أدركتهم الطلة فى الطريق قبل أن يبلغوا بنى " قريظة " انقسموا فريقين: طى فريق منهم العصر فى حينه وقالوا : ما أراد الرسول منا بالنهى عن الطلة إلا الإسراع فى طلب القوم ، وامتنع الفريق الآخر عن الطلة : وقالوا : إنما أراد رسول الله منا أن نطى فى بنى " قريظة " فلما رجعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يعنت هؤلاء ولا هؤلاء . أى أنه صوب ممالك الفريقين جميعا .

فمسلك الفريقين من أهل الرأى والحديث يمثل هاتين النزعتين الفطريتين فى الإقدام على اتخاذ الرأى استنادا من معقول الخطاب ، أو الوقوف عند لفظ الخطاب بباعث الحيطة والحذر .

وفى وقت مبكر فى من حياة النبى فى المدينة - بعد
أن تجاوزت مطالب التشريع تقرير الإيمان والتوحيد وإبطال
الشرك وعبادة الأصنام مما لا يدخله الرأى - إلى مسائل حربية
وسياسية ، رأينا النبى يستعمل " الاجتهاد " ويلجأ إليه فى
تقرير بعض الأحكام ، وكان له من ذلك فى غزوة بدر موقفان .

أُدهما أنه نزل بالجيش فى لقاء العدو منزلا ليس بـ
كيد ، فقال له " الحباب بن المنذر " يارسول الله
أهذا منزل أنزلك الله أم هو الرأى والمكيدة
فى الحرب " فقال - عليه السلام - بل هو الرأى ،
والمكيدة فى الحرب - فعدل به " الحباب " عن ذلك
المنزل إلى المنزل الأصح غناء فى الحرب .

والثانى أنه عليه السلام - أخذ برأى " أبى بكر فى فداء
أسرى " بدر " عملا باجتهاده فى ذلك - فرد الله عليه
هذا " الاجتهاد " وعاتبه فى قبول الفداء من الأسرى
عتابا شديدا : وليس لهذا الاجتهاد فى الحالين
معنى إلا " الرأى " - والعمل به ولو كان فيهما نصا
لامتنع النبى عن تعديل موقفه الأول ، ولم يعاتب
من الله على موقفه الثانى ، ولم يقدم النبى على
استعمال " الاجتهاد " إلا وهو مأذون له فيه بدليل
قوله - " لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم
عذاب عظيم " - أى - لولا حكم من الله بجسور
الاجتهاد لكم لمسكم على الاجتهاد السابق عذاب
أليم .

وإنما عوتبوا على هذا الاجتهاد مع جوازه لهم

لأنه خلا من مزيد من الاحتياط والتجرد - كما أشار
لذلك قوله: " تريدون عرض الدنيا والله يريد
الأخرة " .

وهكذا يجب أن نلاحظ أن ظهور الرأي في تكوين الفقه قد
بدأ من أول وجوده أثناء عروض الوقائع التي كانت تتطلب
الفتوى في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - حينما لا ينزل
النص لبيان حكمها قبل فوات وقت الحاجة المتعين لإثبات
حكمها ، فيحكم النبي فيها باجتهاده - أي برأيه والمعنى
به هنا استعماله للقياس فقط في بيان حكم الواقعة
المعروضة ، لأن اجتهاده - عليه السلام - كان منحصرا في
" القياس " فقط لأن النصوص كانت مكشوفة كشفا تاما له .

وكما كان مآذونا للمصاحبة في الاجتهاد - إذا كانوا في
بلد بعيد عنه بحيث لا يتمكنون من سؤاله وذلك كما ورد في
حديث " معاذ " - لما سأل النبي - وقد بعثه إلى اليمن
قاضيا ومعلما ماذا يفعل - إذا لم يجد حكم الواقعة في
الكتاب ، والسنة - فقال " معاذ " : " أجتهد رأيي ، ولا آلوأ " -
أقصره ف ضرب رسول الله في صدره ، وقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله - لما يرضى رسول الله " ، وليس الاجتهاد
عند عدم وجود النص من الكتاب والسنة إلا استعمال
" الرأي " .

وظل استعمال " الرأي " يساير الحديث " المستعمل
بأصالة في بناء الفقه ، على طريق من الخفوت ومقدار من
النمو الحذر ، ولا يظهر في تناول الأحكام إلا قليلا - بينما
كانت الكثرة الزاخرة والعمل لنصوص الحديث إلى جانب
الكتاب منذ عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - وعصر المصاحبة

وتابعيهم وتابعى تابعيهم حتى انقضى عهد دولة الأمويين أو اقارب الانقطاع ، وجاء العصر العباسي ، فهنا اشتد ساعد " الرأي " وأسفر عن قوة متزايدة وراح يزاحم الحديث ويقاسمه التشريع والفتيا - وانقسم الفقهاء إلى مائسميون بأهل " الرأي " ومايسمون بأهل " الحديث " .

واختص أهل الحجاز في مكة والمدينة بكونهم أهل الحديث وبخاصة المدينة وكان على رأسهم الإمام مالك - رضى الله عنه - الممثل لمدرسة الحديث ، واختص أهل العراق وبخاصة الكوفة بكونهم أهل الرأي وعلى رأسهم الإمام " أبو حنيفة " ممثل أهل الرأي : ولذلك أسباب تختص كل الفريقين : من " الحجازيين والعراقيين " .

فأما الأسباب التي شكلت موقف المدنيين فكما نسوقها إليكم :

الأول - هو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان مقيما بالمدينة فكانت المدينة مهد الحديث من أجل ذلك وكان معه بها جلة الصحابة وكثرتهم الذين يشهدون أعماله ويسمعون أقواله ، ويحفظون أحواله فكان الحديث بينهم كثير - أكثر مايكون - كما كانت الأحاديث المنشورة بينهم معلوم صحتها لكثرة رواتها المتعلقين لها من رسول الله - عليه السلام - فكان كثرة المروى من الحديث مع الوثوق بمحتة كافيها في تغطية أحكام الحوادث العارضة لهم ، ولم يكن فقهاء المدينة هؤلاء بحاجة إلى استعمال " الرأي " في تغطية الحوادث العارضة في حياتهم القانونية .

- ١٥٣ -

الثنائى أن حياة الحجاز كانت - كما قلنا - حياة بسيطة لم يلحقها تعقيد الحياة الحاصل فى الأمم المتمدنة، ولم تكن فيها أنماط النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضرية المتشابكة والمتشعبة عند غيرهم فكانت الوقائع التى تجرى فى محيطها وتتطلب وضع أحكام لها ليست بالكثيرة ولا بالفريقية، فأمكن أن يوفى بالإجابة عنها الكثير المأثور من حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم -.

الثالث أنه كان فى المدينة جلة من الصحابة - رضى الله عنهم - يعتمدون الاستقلال فى العمل بالحديث : كعبد الله بن عمر، " وزيد بن ثابت " وعائشة، وكان هؤلاء مؤسسى مدرسة الحديث فى المدينة ثم خلفهم على رأيهم سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله وغيرهما ثم جاء من بعدهم " ابن شهاب الزهري "، " ويحيى بن سعيد ".

ثم ورث هؤلاء الأعلام فى علمهم وطريقتهم الإمام مالك - رضى الله عنه - فكان بهذا الميراث المؤمل لشموخ إدارة الحديث فى تكوين الفقه - إمام أهل المدينة ورئيس مدرسة الحديث - كما أشرنا سابقا .

الأسباب التي شكلت موقف العراقيين

وأما الأسباب التي شكلت موقف العراقيين وجعلت منهم أهل " الرأي " فكما نسوقها إليكم :

الأول أن العراقيين كانوا أقل شأنا في تلقى الحديث من أهل الحجاز لأن حديث رسول الله بدىء وختتم بالحجاز - وكان أهل العراق يتلقون الحديث من مكان بعيد منهم فكان يداخله أثناء سفره إليهم تغيرات عابها عليهم أهل الحجاز ، فكان " مالك " يسمى الكوفة " دار الضرب " : يعنى انها تضييع الأحاديث ، وتضعها كدار ضرب النقود - ويقول : " اذا جاوز الحديث "الحرتين" ضعفت شجاعته وقال " ابن شهاب " : " يخرج الحديث من عندنا شبرا فيعود في العراق ذراعا " .

الثانى كان العراق مسرحا لأخلاق من الخلق دخلوا الإسلام على وهن فلم يتمكن من قلوبهم فربما كان فيهم من يضع الحديث ، أو يتزيد فيه لحاجة فى نفسه .

الثالث كما كان العراق مسرحا - أيضا لأصحاب مذاهب شتى من المعتزلة والمرجئة ، والمتكلمين ، وكان الجدال بينهم محتدما ، والصراع المذهبى شديدا فربما كان منهم من يضع الحديث ، أو يتزيد فيه لنصرة مذهب على خصمه .

الرابع كان العراق قطرا متمدينا ذا حضارة سابقة ونظم قائمة تتعلق بالزراعة والرعى ، والفرائسب ،

والاقتصاد والجندية وتقاليد عديدة في العلاقات الاجتماعية من الزواج ، والطلاق ، ونظام الأسرة والقرابة ، وغيرها مما يستدعي سعة التشريع وتعمقه مما يستدعي الحاجة لاستعمال " الرأي " .

الخامس أنه نزل بالعراق طائفة من كبار الصحابة الذين كانوا يستعملون الرأي - كعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وعبد الله بن مسعود الذي كان يلتزم سيرة عمر - رضي الله عنه - ولا يكاد يفارق رأيه وكان عمر - رضي الله عنه - كما هو معلوم - أثبت الناس عملاً بـ " الرأي " فطبع سلوك الصحابة هؤلاء أثره القاطع على فقه أهل العراق ، ومنحاهم في التشريع ، ولونه بلونهم .

وقد أدت هذه الأسباب كلها مجتمعة ومتداخلة إلى صيغة الفقه العراقي بصيغة " الرأي " - لا الحديث . وكان علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود هما المؤسسين لهذه المدرسة وخلفهما فيها : " شريح بن الحارث الكندي " ، و " علقمة بن قيس النخعي " ، و " مسروق بن الأجدع الهمداني " ، و " الأسود بن يزيد النخعي " .

ثم خلف هؤلاء إبراهيم النخعي " و " عامر بن شراحيل " الشعبي . ثم انتهى علم هذين الإمامين إلى حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة .

وانتهى ميراث هذا العلم من " حماد بن أبي سليمان " إلى الإمام " أبو حنيفة " الذي ورث علم هذه المدرسة كلها - فكان بذلك علم العراق ، وإمام أهل الرأي - كما كان مالك في الحجاز بالنسبة للحديث .

ولا يفهم مما ذكرنا أن أهل الحديث لم يفزعوا إلى استعمال الرأي قط ، أو أن أهل الرأي لم يكونوا يلجأون إلى استعمال الحديث قط . بل كان أهل الحديث يضطرون إلى استعمال الرأي ، ولكن على قلة . لأن تقدم المدنيه فـ من المجتمعات الإسلامية بما تحمله لهم فوق عيائها من المشكلات والمسائل التي لاتجد لها حلا نصيبا في الحديث ، وأقـ سوال الصحابة عند من يأخذ بقولهم كأن ينشأ ضرورة ملزمة باستعمال الرأي في تغطية هذه المشكلات والمسائل ، فقد ظهر عند مالك ، وهو امام مدرسة الحديث القول بالمصالح المرسلة وهو في حقيقته قول بالرأي - لأن العمل به ضرورة تشريعية ناشئة عن عدم وجود نص خاص ، أو حتى القياس على نص خاص يفى بحاجة الفتوى في الحادثة الجديدة ، فينتقل المشرع إلى العمل بمقتضى أدلة الشريعة العامة الدائرة حول حفظ الضرورات الخمسة المعتبرة في كل ملة : وهي - كما نرتبها نحن - النفس ، والعقل ، والدين ، والنسب ، والعمال - كما هو معروف في موضعه - وذلك على قياس ماظهر عند الحنفية من مبدأ "الاستحسان" وهو استثناء الحادثة من الحكم الثابت لنظيرتها وإعطائها حكما غيره لمعنى مطلق يقتضى ذلك "كبيع السلم - فإنه استثناء من قاعدة النهى عن بيع ما ليس عند البائع - لكنه جوز لحاجة الناس إليه ، وكبيع العرايا" فإنه كذلك .

وكذلك أهل الرأي كالحنفية لم يكن في وسعهم أن يطرحوا حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جانبا لكنهم كانوا يتشددون في الشروط المسوغة لقبولهم له فكانوا يشترطون في الحديث موافقته للقرآن ، وموافقته لحكم العقل في مشـ مل ماجرت به العادات وأن يكون حديثا معروفا عند جمهور أهل

العلم - لأحد شاذاً حدث به واحد أو اثنين وهو ما يعرف بالحديث " المشهور " عندهم ، وهو ما ثبت له " التواتر " في القرن الثاني - وهم من أجل اشتراط هذه الشروط الدقيقة قل أخذهم بالحديث - ورفضوا اعتماد كثير من الأحاديث التي أخذ بها غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى ، واعتمدوا على الأخذ " بالرأى " ، و " القياس " - بل إنهم ليقدّمون " القياس " على الحديث الصحيح - إذا خالف كل الأقيسة وكان راوياً صاحبياً غير فقيه " كأبي هريرة " و " أنس بن مالك " ، وذلك كحديث " المصراه " المعروف .

والحاصل أن كلا من أهل الحديث والرأى لم يستغن عن استعمال كل منهما ، ولكن وقع الاختلاف بينهم في مقدار الأخذ بالرأى على درجات متفاوتة فكان أقل المذاهب حظاً من ذلك " الظاهرية " ثم " الحنابلة " أعلى منهم درجة ، ثم " المالكية " أعلى من الحنابلة درجة ، ثم الشافعية ، أعلى من المالكية درجة ، ثم يجيء الحنفية بعدهم مستوفين في أعلى درجات الأخذ بالرأى بالنسبة لجميع المذاهب المقابلة لمذهبهم .

ولقد كانت حدة الخلاف والصراع الفكري والمذهبي بين أهل الرأى وأهل الحديث قائمة في أول الحياة الفقهية وضع المذاهب - ولكنها خفت بعد ذلك على امتداد العصور ، وتقاربت أحكام المذاهب بعضها من بعض حتى لاحظت ، في بعض دراستي للفقه المقارن أنه ما من قول في حكم مسألة فقهية يوجد في مذهب إلا ويوجد له - غالباً - نظير في المذاهب الأخرى قال به مؤسس المذهب أو قال به بعض أصحابه ، أو واحد من أئمة المذهب - وأن تفاوتت هذه الأقوال في المذهب المنتسبة

إليه قوة وضعفا وذلك لأن أصحاب الرأي وأصحاب الحديث رحل بعضهم إلى مواطن بعض وأخذ كل منهم علم الآخر منه وعسرف وجهة نظره في الأخذ والاستنباط ، وقواعد الاستدلال فربما أخذ بعضهم بقول الآخر مطمئنا لصحته .

ومن أمثلة ذلك رحلة محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة إلى المدينة والتقاءه بالإمام مالك هناك وروايته "الموطأ" عنه حتى عرفت روايات الموطأ بنسبة أحداها لمحمد ، ورحلة "أسد بن الغرات" صاحب الإمام مالك إلى الإمام محمد بن الحسن الشيباني المذكور وتلقيه عنه فقه أهل الرأي وطريقتهم .

وهكذا - أنشأ تبادل الزيارات والاختلاط والمعارف الغقية بين الفريقين تقاربا في وجهات النظر اختفى معه حدة الاختلافات القديمة التي صاحبت نشأة صنع المذاهب ، فلا نراها اليوم بينة مثل ما كانت في أول الأمر .



نشأة المذاهب الأربعة

من خلال الشراء الفقهي العظيم الذي تكون - من عهد
النبي - صلى الله عليه وسلم - والوحي ينزل إليه والأحكام
الشرعية الملزمة لطروء الأحداث تتوالى عليه ، ومنذ عهد
الصحابة - رضی الله عنهم - بعد وفاته - عليه السلام -
وإنهم ليزيدون الفقه شراء بفتاويهم الكثيرة المأخوذة
من كتاب الله وسنة نبيه ، وما شاهدوه ، وعلموه من قرائن
الأحوال التي تلاحق حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -
فتعين كثيرا من مدلولات قوله وفعله في نطاق من تجدد
الحوادث وكثرة الوقائع بسبب اتساع الفتوحات الإسلامية ،
وماتزخر به البلاد المفتوحة بتنوع أجناسها واختلاف ناسها
من المسائل والمشاكل - ثم ماكان بعد ذلك من زيادة علم
التابعين وفقههم وفتاويهم الكثيرة بكثرتهم والمتنوعة تبعها
لاختلاف أحوالهم ومناهجهم في الفتيان والتفكير مضمومة لفقه
الصحابة ، ثم من إختلاف الفقهاء في منأخذ أحكام الفقه ،
وانقسامهم إلى أهل " الرأي " ، وأهل " حديث " وصرعاتهم
الفكرية في هذا المجال بصورة كبيرة وجادة ، وعلى نطاق
واسع : نقول من خلال عناصر هذا المشهد الفكري الصاخب
المتفاعل نشأت المذاهب الفقهية الكثيرة المتعددة - إذكان
الاجتهاد - لا التقليد والتبعية هو العادة الفقهية السائدة
المعمول بها بين العلماء في ذلك الوقت وقد نشأ في ذلك
الوقت - أي في خلال القرون الثلاثة الأولى حتى منتصف
القرن الرابع وهو التاريخ الذي انسد فيه الاجتهادبالإضافة
للمذاهب الأربعة المعروفك لنا - وهي مذهب أبي حنيفة
و" مالك " و " الشافعي " و " أحمد بن حنبل - مذاهب أخرى

كثيرة. مثل مذهب " الأوزاعي " و " الليث بن سعد " و " داود بن علي " و " شعبان الثوري " ، وغير هؤلاء ، ولكن لم يكتب البقاء بصفة دائمة في العالم الإسلامي إلا للمذاهب الأربعة المعروفة لنا وإنماعت المذاهب الأخرى في الزمن - إما العوام - سياسية ، وإما لأنها لم تجد علماء أئمة يخلقون منشئها في حفظها وتدعيمها ونشرها بين الناس .

وسنعرض لوصف كل من هذه المذاهب بلمحة خاطفة تكشف لنا عن شخصية منشئها ومنهج اجتهاده الذي عمل عليه فتنى وضع مذهبه وأول هذه المذاهب الذي نقدمه هو مذهب أبي حنيفة إذ كان هو أسبق المذاهب تاريخاً بين هذه المذاهب الباقية .

مذهب أبي حنيفة

مؤسس هذا المذهب أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى من أهل فارس ولد جده بـ "كابل" وولد "أبوه" ثابت بـ " الأنبار " ، أبو بـ "نسا" أما هو فقد ولد بالكوفة ، وكان أبو " ثابتاً مملوكاً لرجل من ربيعة من بنى تميم بن ثعلبة من فخذ يقال لهم " بنو قفل " وكانت ولادته سنة ٨٠ هـ .

ويعتبر أبو حنيفة من طبقة تابعي التابعين فقد أدرك أربعة من الصحابة وهم " أنس بن مالك " بالبصرة ، "عبد الله ابن أبي أوفى" بالكوفة ، " وسهل بن سعد الساعدي " بالمدينة و " أبا الطفيل عامر بن واثلة " بمكة ، ولم يلقهم (١) .

(١) - وطمع في هذه المقالة الباحث الشيعي الاستساذ " اسد حيدر " في كتابه عن سيدنا الامام " جعفر الصادق " بادلة جديرة بكل اهتمام الكاتب .

وحج به أبوه وهو فى السادسة عشرة من عمره : ويقال أنه
لقى حينئذ عبد الله بن الحارث ابن جزء الزبيدى - المحابى ،
وروى عنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
" من نفقته فى دين الله كفاه الله همه ورزقه من حيث
لا يحتسب " - فهو بهذا إن صح لقائه مع عبد الله بن الحارث
المذكور يعد من التابعين ، لامن تابع التابعين .

نشأته العلمية

نشأ أبو حنيفة فى أول طلبه للعلم فى صفوف المتكلمين
بدرس علم الكلام ويجادل بنظرياتهم ، ويبلغ فى ذلك شأوا
بعيدا يشار إليه فيه بالأصابع - قال عن نفسه : " كنت أنظر
فى الكلام حتى بلغت مبلغا يشار إلى فيه بالأصابع ، وقال
فى موضع آخر : " كنت رجلا أعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه
أتردد وبه أخاصم وعنه أناضل " ثم نراه قد تحول عن
درس الكلام إلى دراسة الفقه ، وسبب ذلك ما ذكره هو بنفسه
قال : " كنا نجلس بالقرب من حلقة " حماد بن أبى سليمان " -
إذ حاءتني امرأة يوما فقالت لى : رجل يريد أن يطلـسق
امراته طلاق السنة . كم يطلقها فأمرتها أن تسأل " حمادا "
ثم ترجع فتخبرنى ، فرجعت فأخبرتني . فقلت لأحاجة إلى فى
الكلام ، وأخذت نعلى فجلست إلى " حماد " .

و " حماد " هذا هو حماد ابن أبى سليمان الذى انتهى
إليه تحصيل فقه أهل رأى من العراقيين من أول الامام على
وعبد الله بن مسعود مارا بعلقمة ، ومسروق ، وابراهيم
النخعي وغيرهم منتهيا إليه - كما ذكرنا ذلك من قبل - .
أخذ أبو حنيفة الفقه عن كثير من العلماء مثل

" عطاء بن أبي رباح " ونافع مولى بن عمر وهشام بن عسرة ولكن استأذنه الحقيقي الذي لازم درسه في الفقه ثمانية عشر عاما متملة إنما هو حماد بن أبي سليمان - فقد لازمته أبو حنيفة ملازمه لم يلازمها لحامد أحد مثله - كما قال هو ذلك عن نفسه - وكان مع طول ملازمته لاستأذنه هذا شغوفاً بالتحصيل والتعليم يلح عليه في السؤال والطلب والاستزادة من العلم حتى قال له يوماً وقد تبرم من كثرة سؤاله : يا أبا حنيفة قد انفتح جنبي. وفاق صدرى " - وحتى روى أنه قال له مرة : " نزفتني " - أي استخرجت كل ما عندي .

وقد توفي حماد سنة ١٢٠ هـ وسن أبي حنيفة أربعين سنة حينئذ ، وتعاقب على خلافته في كرسى الفقه رجـلان : أحدهما ولده " اسماعيل بن حماد " فلم يسدا مسده ، ولم يغنيا في الوفاء بحاجة الطلاب من الفقه غناءه ، فتقدم أبو حنيفة اليه فكان هو الرجل الذي يناديه الكرسى من مكان بعيد ، فينتظر جلوسه ، ويبقى في هذا الكرسى يعلم الناس الفقه ويشيد مذهبه الفقه ثلاثين سنة في عزيمة وجد غملاً الدنيا علما وطبق الأفاق ذكرا .

العوامل التي أثرت في تكوين شخصيته العلمية

ربما يكون من المستحيل عادة أن ينشأ عالم من طراز ضخم ويغيب عن ملاحظة نشأته وتكوينه النفس والعلمي طائفة من العوامل الاجتماعية والوراثية التي تؤثر في شخصيته وتعمل عليه في السلوك أو في الفكر حكمها وكذلك كان الأمر مع "أبو حنيفة" - وإليك العوامل التي يترجح عندنا أنها كانت ذات أثر في تكوين شخصيته وفكره .

الأول ولد ابو حنيفة سنة ٨٠ هـ ، وتوفى سنة ١٥٠ هـ وبذلك يكون قد عاش في ظل الدولة الأموية اثنتين وخمسين سنة وعاصر ولادة الدولة العباسية وعاش فيها ثمان عشرة سنة ، ومن خلال سنوات هذا العمر الطويل يكون قد رأى وقدر ، ولامس كثيرا جدا في قلب دولتي الإسلام الأموية والعباسية من الأحداث السياسية والتغيرات الاجتماعية ، وأحوال النخب عامتهم وخاصتهم ورأى وعرف المؤامرات والمكائد السياسية ، والحروب والثورات الكثيرة التي ظهرت في حياة دولة بنى أمية وأدت الى سقوط دولة بنى أمية وهي دولة عربية كانت تحكم أمة الإسلام حكما عربيا صرفا وتشد عنايتها بتشبيات الصيغة العربية لسياسة الدولة وتنظيماتها - وإلى قيام دولة أخرى على أعقابها وهي الدولة العباسية شارك في قيامها بالحظ الأوفر الغرس وهم - قوم أبى حنيفة ، وقصد تحول فيها وجه النظام والحكم إلى صورة دينية يتحاش تحت بريقها الوجه العربي الذي كانت تسيطر عنه قسماته الدولة الأموية المنهزمة : ولا شك أن ابا حنيفة - رحمه الله - قد استفاد من ملامسته لهذه الأحداث والتغيرات الفخمة والمتتابعة خبرات سياسية ، وخبرات اجتماعية وموضوعات ومواقف قانونية ذات شأن .

الثاني أن أبا حنيفة نشأ متكلماً مشتغلاً بصناعة الكلام - وهي صناعة تقتضى على المشتغل بها تعلم الجدل ، ومناظرة الخصوم من المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى وهو عمل يدفع صاحبه الى الدراسات الفلسفية في العلوم العقلية واستعمال البراهين المنطقية - فلما دخل أبو حنيفة ساحة دراسات الفقه متحولاً عن صناعة الكلام دخل معه إلى هذه الساحة الجديدة كل هذه الألوان من التراث الثقافى

ما يحويه من فاعلية وتأثير فأورثت الفقه الحنفى من اللون الفلسفى ، والتزام طرق المتطق وعمق البرهنة طابعاً ملحوظاً .

الثالث أن أبا حنيفة كان تاجراً يعمل فى السوق وكان له دكان يبيع فيه " الخز " وهو الحرير - واستفاد من مباشرة الناس فى البيع والشراء ومن عمليات البيع كالصرف والسلم والمراوحة وغيرها ما يعد خبرة اجتماعية ، وخبرة قانونية تيسر له - كفقيه - معرفة أخلاق الناس ومعاملاتهم على الطبيعة .

الرابع وهو أمر يعود الى تقديرى الشخصى هو أن أبا حنيفة كان " فارسياً " - أى من " الجنس الآرى " - وأنا اعتقد أن عقلية الاجناس " الآرية " كالفرس والكرد والهنود يتميز بقدرتها على التعمق والتحليل والميل إلى البحث عن الجذور الكلية لصور المعرفة - فإن كان هذا الملحظ صحيحاً ، فذلك العامل من جملة ما يعلل به الطابع المنطقى فى المذهب الحنفى. الذى نضج أثره الجليل على هذا المذهب الذى قدس لأكثر علمائه ومشيدى صرح بنائه الشامخ - كاليزدوى ، والسرخس والمرغينانى والبخارى وعبد العزيز ، وعمر بن مسعود ، وغيرهم ، وغيرهم - أن يكون هؤلاء^(١) جميعاً " فرساً " ، أو تركاً من الجنس الآرى .

(١) وقد لاحظ هذه الملاحظة قبلنا ابن خلدون " باعتبارها ظاهرة فقط ولكنه لم يعلل لها بخصائص " الجنس " - لان علم خصائص الاجناس لم يكن معروفاً له .

منهجه فى الاجتهاد

كان ابو حنيفة كغيره من الائمة فى الأخذ بكتاب الله على مايعطيه من الدلالات المعهودة للعرب فى لسانها ، أما فى السنة فكان متشددا أكثر من غيره من الائمة المجتهدين: فكان يشترط عدم مخالفة الحديث للقرآن ولا يقبل ممن الحديث الا مايرويه العامة عن العامة ، أو ماكان معروفا عند جماهير الفقهاء كما كان يقبل المراسيل وهى التى اغنى اشتهارها عن طلب اتصالها .

وكان يرد من الحديث ما لم تتوفر له هذه الشروط ويسميه " شاذاً " وكذلك ماورد من الحديث مخالفا للاصول الفقهية التى انبنى عليها المذهب مثل حديث " المصرة " وهو ماروى عن " ابو هريرة " أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال: " من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام انرضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر " : والشاة المحفلة هى الشاة التى يهصر البائع اللبن فى ضرعها لتبدو غزيرة اللبن فيفتر بها المشتري ، فهذا الحديث مخالف للاصول الفقهية من كل وجه - لأن تقدير ضمان العمدوان بالمثل ، أو بالقيمة ثابت بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وصاع التمر المعوض به عن اللبن لايعتبر مثلاً وهو ظاهر ، ولا قيمة لعدم معرفة مقداره بالنسبة للبن .

وقدكان هذا التشدد والاحتياط فى قبول الحديث أقسى أثرا فى اتجاه الحنفية إلى التوسع فى الأخذ " بالقباس " ، و " الاستحسان " .

خاتمة حياتة

واخيرا وبعد العطاء الغزير الأساسى فى الفقه الإسلامى الذى قدمه أبو حنيفة للأمة الإسلامية لتتقنى به على مدى مراحل عمرها المقدر لها أمتحن - رضى الله عنه - محنة سياسية قاسية انتهت بموته فى داخل السجن - وذلك أن الخليفة المنصور اراده على تولية القضاء فامتنع من قبوله فأمر بضربه وادخاله السجن حتى مات فيه مع اختلاف الروايات فى ذلك . وكان ذلك سنة ١٥٠ هجرية كما أشرنا لذلك آنفا .

ومن المرجح أن يكون السبب الحقيقى من وراء هذه المحنة الفاجعة هو أن أباحنيفة كان هواه فى السياسة مع سيدنا الامام محمد بن عبد الله بن الحسن - المعروف بالنفس الزكية وأخيه سيدنا ابراهيم الإمام - الذين اغتصب المنصور حقهما فى الخلافة غدرا وارتأى المنصور أن امتناع أبى حنيفة من القضاء المعروف عليه منه دليلا على رفض التعاون معه واستبطانه بغض الدولة لاسيما - أن أباحنيفة كان يجاهر بنقده سياسية الدولة جهارا شديدا - كما ذكر ذلك عنه تلميذه الإمام " زفر " . ولقد كان حب أبى حنيفة للسادة الأتهار القديسين من آل البيت الكرام - عليهم السلام - ونصرته لهم فى سياسه بالقلب ، واللسان . والمال - كما فعل مع الامام زيد - عليه السلام - نقول كان ذلك أعلى فضائله ، وأكبر مناقبه - لقوله - عليه الصلاة والسلام - ياعلى لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق " .

مذهب المالكية

مؤسس هذا المذهب هو الإمام مالك بن أنس "الأصبحي" "المدني" ، و "الأصبحي" نسبة إلى "ذي أضح" قبيلة من اليمن ، والصحيح أنه عربي الأصل ، خلافا لما يرويه أنس إسحاق مشككا في ذلك .

ولد الإمام مالك بالمدينة سنة ٩٣ ، أو ٩٧ هـ ، وبها عاش طوال عمره ، ولم يخرج منها ، إلا إلى مكة للحج ، وبها مات ١٧٩ هـ .

ولا نعلم تفصيلات كثيرة عن نشأته الأولى - وقد ذكروا أنه أخذ القراءة عن "نافع ابن أبي نعيم" ، ونافع ، مولى ابن عمر" وكان ابن "شهاب" "الزهري" صدر المحدثين والفقهاء كما كان نافع مولى ابن عمر من معادن الحديث وأصح الناس رواية له - وقد روى مالك عن ابن شهاب في إحدى روايات "الموطأ" مائة وأثنين وثلاثين حديثا ، كما روى عن نافع ثمانين حديثا .

ومن أشهر ما وقع في حياته المحنة التي أصابته عن طريق السياسة كما أصابت غيره من الفقهاء الأربعة فربما كان هوأه مثل أبي حنيفة مع سيدنا الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي - عليهم السلام - المناهضين لقبائل العباسيين فكان يفتي جهارا بأنه ليس على مستكره طلاق ، وكانت هذه الفتوى لاتعجب العباسيين لأنها تعطى الفرصة لمن يبايعهم من الناس مستخلفا منهم على تيات البيعة بالطلاق أن يتحلل من يمينه ليبايع الإمام محمد بن عبد الله المذكور ، فأمره المنصور أن يمتنع عن الافتاء بهذه الفتوى ، ثم دس عليه من يسأله في موضوعها فافتى بها على رؤوس الناس ، فضربه بالسياط .

ويقال : إن الذى تولى كبر هذه الجريمة ، إنما هو " جعفر بن سليمان " والى المدينة بوشاية إليه من حساد مالك - لما علا شأنه وعظمت أهيمته - قالوا له إنه لا يرى أئمة بيعتكم هذه بشيء ، وهو يأخذ بحديث " ثابت بن الأحنف " إن طلاق المكره لا يجوز فغضب عليه جعفر وجرده ، ومده ثم ضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه .

قالوا : فما زال بعد هذا الضرب فى رفعة من الناس وعلو من أمره حتى كأنما كانت تلك السياط حلى حلى بها . ومما تجدر ملاحظته فى هذا المقام أن الأئمة الثلاثة : أبى حنيفة ومالك والشافعى كانت ميولهم تتجه إلى تأييد الأئمة من آل البيت ، فأوذوا فى سبيلهم وضربوا على ذلك .

العوامل التى كونت شخصيته العلمية

يظهر لنا أن العامل الكلى الذى كون شخصيته العلمية هو نشأته فى المدينة - وهى البلدة التى لازم البقاء فيها طول حياته - لم يفارقها إلا إلى مكة حاجا كما قلنا : وجوده الدائم فى المدينة طبع فقهه وعلمه بطابع الحديث - لا الرأى - وصار به إلى أن يكون إمام أهل الحديث - كما كان أبو حنيفة إمام أهل الرأى - على ما ذكرنا - وذلك :

أولا لأن المدينة كانت معدن حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومجتمع العدد الأكبر من رواة الحديث من جلة الصحابة ، والتابعين - رضى الله عنهم - .

ثانيا لأن المدينة كانت تحيا حياة أقرب إلى البساطة واليسر ، وأبعد عن التعقيدات والمشاكل المتولدة فى

- ١٦٩ -

المجتمعات الأكثر مدنية - وإذن فكانت حاجاتها التشريعية مكفولة بما بين صدور علمائها من الحديث الكثير وذلك بقطع السبيل على حتمية ظهور "الرأي" أو الحاجة إليه .

وشالنا لأن المدينة حفلت بكبار الصحابة وأعيان التابعين وتابع التابعين الذين كانوا يمثلون طابعا عاما لطلب الأحكام من خصوص الحديث : وقد كان هؤلاء يمثلون الطبقات الثلاث الآتية :

الأولى : طبقة الصحابة : وهم : عمر، وعثمان ، وعبد الله ابن عمر، وعائشة ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت .

وقد ورث علم هؤلاء بالتلقى عنهم .
الطبقة الثانية : من اعيان التابعين الذين عرفوا بـ "الفقهاء السبعة" : وهم : عبيد الله بن عبد الله بن عتيبة ابن مسعود - ٩٤ -

و "عروة بن الزبير" - ٩٤ -
و "القاسم بن محمد ابن أبي بكر" - ١٠٦ -
و "سعيد بن المسيب" - ٩٣ -
و "أبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام - ٩٤ -
و "سليمان بن يسار" - ١٠٠ -
و "خارجة بن زيد بن ثابت - ١٠٠ -

وهؤلاء النجوم السبعة قد ورث علمهم بالأخذ عنهم من جماعة بعدهم وهم : الطبقة الثالثة وهم :

" نافع مولى ابن عمر ١١٧
و " ابن شهاب الزهري " - ١٢٤ -
و أبو الزناد عبد الله بن ذكوان - ١٢١ -

و" ربيعة الرأي - ١٣٦ -

ويحيى بن سعيد - ١٤٣ -

ثم انتقل علم هؤلاء جميعا إلى الإمام " مالك " فكان مدرسه
الوعاء الأكبر التي وسع علمهم ، وبه صار إمام مدرسة
الحديث وإمام أهل المدينة .

ولا تغوتنا الملاحظة في عرض هذه الأسماء أن من بينها
أسماء عرف أصحابها باستعمال الرأي - كعمر - رضي الله
عنه - و" ربيعة الرأي " ويكفي في ذلك أن الرأي قد صار
علما عليه - مع أن الرجل لم يكن عراقيا ، ولم يكن يحسب
العراقيين - وتفضى بنا هذه الملاحظة إلى حقيقتين :

أولاهما أن مدرسة المدينة لم تكن تخلص من استعمال
الرأي - وأنه كان الطابع الغالب ، والمنزع
الأعم على أسلوب فقهاء في الفقه هو استعمال
الحديث والنفرة من الرأي .

الثانية تصديق ما قلنا سابقا - أن النزوع إلى استعمال
الرأي وتحرر العقل في فهم الخطاب قد يكون
مردودا إلى طبيعة النفس ذاتها ونوع مزاجها
فلا بد له من نوع ظهور عند بعض الأشخاص .

منهج مالك في الاجتهاد

يتميز منهج مالك في الاجتهاد بالخصائص الآتية :

أولها أنه كان يأخذ بعمل أهل المدينة ويراه حجة مقدمة
في العمل على " القياس " وقدمه على خبر
الواحد ، لأن عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - ورواية جماعة
عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد -
كما كان يرى إجماعهم إجماعاً محتجاً به .

ثانيها أنه كان يأخذ بمبدأ - الاستملاح او المصالح المرسله
وهي المصلحة البادية التي لم يشهد باعتبارها
ولا بالفائدها نص شرعى معين - ولكنها ترجع إلى
مقصود شرعى بعلم كونه مقصوداً شرعياً بالكتاب
أو السنة أو الإجماع .

ثالثها الأخذ بقول الصحابي - إذا صح سنده ، وكان من أعلام
الصحابة ولم يخالف الحديث المرفوع المصالح
للحجة ويقدمه حينئذ على القياس .

رابعها وفيما يتعلق بالسنة كان لا يشترط في قبول الحديث
الشهرة - فيما تعم به البلوى كما اشترط ذلك
الحنفية - ولا رد خبر الواحد لمخالفته القياس
أو لعمل الراوى بخلاف روايته ، ويعمل بالمراسيل
من الأحاديث - كالحنفية ويتشترط في صحة خبر
الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة ، وعمدته
في الحديث مارواه أهل الحجاز .

خامسها كان يقول " بالاستحسان " في مسائل كثيرة كتفمين
الصناع وجبر صاحب الفرن، والرحى ، والحمام على
المؤاجرة للناس على سواه ، وذلك ما يؤكد أن مدرسة
العمل بالحديث لم تخلو من العمل بالرأى على قلة .

موطأ مالك

هذا كتاب "مالك" الأشهر اشتغل به - فيما يقال - أربعين سنة وجعله أساس مذهبه ومرجع الدلالة على سلوكه الفكرى والفقهى ولهذا الكتاب من حيث تكوين مادته جانبان: جانب فقهى يتناول ذكر المسائل الفقهية وجمعها فى الباب الذى يخصها، مثل جمع مسائل الطهارة، فى باب الطهارة، وجمع مسائل الصلاة فى باب الصلاة، وهكذا يضطرد النهج فى سائر الأبواب. وجانب حديثى يتناول ذكر الأحاديث التى تعد سندا لمسائل الباب، وهى مجموعة الأحاديث التى يملأ بها موضوع الباب فهذا الكتاب وإن اشتهر عند الناس بأنه كتاب حديث إلا أنه فى الحقيقة كتاب فقه شد بالحديث.

وكان الامام مالك شديد التنقيح والتصحيح لأحاديث هذا الكتاب باستمرأر فيقال أنه بناه فى أول تأليفه على أربعة آلاف حديث، فما زال ينظر فيه على مر السنين ويحذف من أحاديثه ما لا يعجبه حتى انتهى مجموع أحاديثه عند ختم الكتاب إلى نيف، وألف حديث فقط.

وقد روى هذا الكتاب عدة روايات كانت يختلف بعضها عن بعض بالنقص، والزيادة نظرا لكون رواته كانوا يختلفون إلى مالك فى أزمان مختلفة، ولم يكن الكتاب فى السنوات المختلفة على صورة واحدة لمواظبة مالك على تنقيحه والزيادة فيه، والنقص منه كما قلنا.

وأشهر رواياته: رواية "يحيى بن يحيى الليثى" وهى الرواية المشهورة، "ورواية" محمد بن الحسن الشيبانى - صاحب "أبى حنيفة"، وفيما بينهما اختلافات فى المادة للسبب الذى ذكرناه.

المذهب الشافعى

مؤسس هذا المذهب هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشى الشافعى نسبة إلى جده الثالث المسمى بشافع الهاشمى المطلبى من بنى المطلب حيث يلتقى نسبه مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى جده " عبد مناف " .

وقد حاول " الجرجانى " من الحنفية التشكيك فى قرشيته فزعم نقلا عن بعض المالكية أنه لم يكن قرشياً طليعاً ، وإنما كان أبوه مولى لأبى لهب فهو قرشى بالولاء - وهذا التشكيك يبدو باطلاً اتفاق النسابين على ثبوت قرشية الإمام الشافعى أشراً من آثار العصبية المذهبية التى أظلت رؤوس بعض أصحاب المذاهب المنافسين .

ولد الشافعى بـ " غزة " - أو " عسقلان " وكان أبوه قد وفد إلى ابنهما لحاجة داعية فولد له الشافعى هناك - ومات أبوه بعد سنتين من ولادته فرجعت به أمه إلى مكة - وهناك نشأ وترعرع وحفظ القرآن فى سن مبكرة ثم خرج إلى البادية لتعليم اللغة والأدب ونزل فى بنى هزيل فحفظ شعر الهذليين وبلغ فى ذلك الشأن أن روى عنه " الأصمعى " على جلالة قدره شعر الهذليين وشعر الشنفرى - ثم تحول من درس اللغة والأدب إلى دراسة الفقه والحديث ، فأخذ العلم عن سفيان بن عيينه ، ومسلم بن خالد الزنجى من أعيان المكيين : ويقال : إن شيخه " مسلم بن خالد الزنجى " قد إذن له فى الفتوى وهو ابن خمسة عشرة سنة ، ثم حفظ " موطأ " الإمام مالك ، ورحل إليه فى المدينة فسمع منه الموطأ وأخذ عنه العلم والفقه وظل على ذلك إلى أن مات الإمام مالك سنة ١٧٩ ، فرجع من المدينة إلى مكة ثم خرج إلى اليمن ليلى فيها بعض الأعمال بواسطة بعض القرشيين له عند والى اليمن ،

ولكنه لما كان في اليمن اتهم بتهمة التشيع ، والمبايعة لأحد العلويين ، فامتنح في ذلك ، وحمل إلى هارون الرشيد في بغداد حيث استطاع أن يقنع الرشيد ببراءة نفسه من التهمة المنسوبة إليه فعفا عنه الرشيد وكان ذلك سنة ١٨٤ وكانت سن الشافعي حينئذ ٣٤ سنة ، ثم قدم بغداد بعد ذلك سنة ١٩٥ وبقي فيها سنتين وأعلن فيها مذهبه القديم في الفقه الذي حمل لواءه فيه من بعده ، الكرابيسي ، والزعفراني وأبو ثور ، ثم رجع إلى مكة ثم عاد إلى بغداد سنة ١٩٨ فلبس بلبث فيها إلا أشهراً حتى رحل إلى مصر سنة ١٩٩ فبقى فيها إلى أن مات سنة ٢٠٤ وفي مصر نشر مذهبه الفقهي الجديد واجتمع عليه الناس وبلغ قمة نجاحه .

العوامل التي أثرت في تكوين شخصيته العلمية

أولاً تضلعه في اللغة العربية وامتلاكه من الشعر العربي الفصح من حيث قد علمنا - أنه دخل البادية ونزل في " الهذليين " وكانوا من أفصح العرب فأعانه ذلك على فهم أسرار معاني القرآن من حيث هو لفظ عربي أداة علمه ومفتاح سر معانيه : علم اللغة العربية في ثوبها القشيب على منهج استعمال أهل البادية - فكان ينهل من هذا المعين الصافي في تعزيز دلالات النصوص على أحكام الفقه التي ينزع إليها اجتهاده .

ثانياً كماتياً لأبي حنيفة أن يرث فقه الرأي عن أصحابه من العراقيين طبقة بعد طبقة حتى انتهت إليه رئاسة مدرسة أهل الرأي في العراق ، وكما تهياً لمالك أن يرث فقه الحديث عن " المدنيين " طبقة بعد طبقة

حتى انتهت إليه رئاسة مدرسة أهل الحديث فـ
المدينة ، فقد تهيأ للشافعي أن يرث علم أهل
الحديث وأهل الرأي جميعا ، وأن تتاح له المعرفة
الكاملة بـمميزات وحقائق المدرستين جميعا .

أما مدرسة الحديث فإنه نشأ أول مانشأ في أخذ العلم
بمكة ورحل إلى المدينة ليتلقى العلم والفقه عن رئيس
مدرسة الحديث الإمام مالك - رض الله عنه - .

وأما مدرسة " الرأي " فإن المدة التي قضاها فـ
العراق في قدماته المتكررة إليها قد استفدها في تلقى
فقه الرأي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة حتى تملأ به
واستوعب مسائلهم وطريقتهم .

وبهذا الجمع بين فقه الرأي وفقه الحديث التي لم
يُتاح لغير الشافعي تهيأ له - أيضا طريقة جديدة في تنظيم
الفقه وتأسيس قواعده وأتيح له وضع علم الأصول .

قال : " الرازي " : " إن الناس كانوا قبل الشافعي
فريقين : أصحاب حديث ، وأصحاب الرأي .
أما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة ، والمجادلة ،
عاجزين عن تزيف طريق أهل الرأي فما كان يحمل بسببهم
قوة في الدين ، ونصرة للكتاب والسنة .

وأما أصحاب الرأي فكان سعيهم وجهدهم مصروفا إلى تقرير
ما استنبطوه برأيهم وقرروه بفكرهم - فجاء الشافعي - وكان
عارفا بالنصوص من القرآن والأخبار ، وكان عارفا بأصول
الفقه وشروط الاستدلال ، وكان قويا في المناظرة والجدل
قال : فرجع عن قول أصحاب الرأي أكثر أنصارهم وأتباعهم " .

ثالثاً أتيح للشافعي في الوطن الإسلامي رحلات متعددة من مكة إلى المدينة إلى اليمن إلى العراق إلى مصر ، فاكتسب من خلال هذه الرحلات ميزتين :

أولاهما أنه جمع كثيراً من الحديث من علماء الحديث النازلين بهذه الأمصار وذلك يتيح له معرفة أكثر بعلم الفقه وعلم السنة ويصرفه عن التعصب لاجتماع أهل المدينة .

ثانيهما أن هذه الرحلات قد أتاحت له اطلاعاً واسعاً في البلاد التي رحل إليها على أحوال الناس أفراداً وجماعات من حال الغنى والفقر ، والتقادم والتخلف الحضاريين وعلى أنماط النظم المدنية ، والاقتصادية المختلفة بالأنواع ، والمتفاوتة بالدرجة في هذه البلاد فافاده ذلك حنكة في تقدير أحوال الناس ، ودراية بمحال تعليق الأحكام .

وقد هيأه ذلك كله للقيام بالدور الفقهي التجديدي الذي سنتكلم عنه فيما بعد .

الدور الفقهي الذي اختص الشافعي بالقيام به

أحرز الشافعي لمعرفة فقه أهل الرأي وأهل الحديث أتاح له أن يقف حكماً بين هذين الطرازين من الفقه - فصار بينهما مقارنة عالم خبير متمكن في اللغة واسع الاطلاع على أحاديث الرسول ، عالم بالرأي : ومن خلال هذه المقارنة قبل من كل من الطريقتين أشياء ورد منه أشياء ، وكانت

طريقته في المقارنة ، أن ينتقل من النظر في الفروع إلى النظر في القواعد التي تفرعت عنها هذه الفروع ، كالنظر في تأثير " القياس " أو " الاستحسان أو خبر الواحد ، أو إجماع أهل المدينة ، وغيرها من الأصول وذلك في مقدار صلاحية هذه الأصول وقوتها في إثبات الحكم المأخوذ عنها - فإذا وصل من خلال هذه المقارنة إلى اعتماد خطة التزامها التزاما صارما ودافع عنها من غير تراجع .

وبناء على هذا المسلك الذي سلكه ، فقد رفض من أهل الرأي قبول " الاستحسان وجواز نسخ القرآن بالسنة وتقديم " القياس " على خبر الآحاد وتحكيم العقل في رده - أيضا - وحدد وضيق كلا من دائرة استعمال القياس ، ورفض كذلك من مدرسة الحديث القلوف في المنع من القياس ، واحتجاج بعمل أهل المدينة ووجه لمالك في ذلك من النقد الواضح أنه كان يقول الإجماع في حين أنه هو نفسه يروي أحاديث خارقة للإجماع فيقول مالك في بعض المواضع " إن الناس أجمعوا على أنه لاسجدة في سورة الحج مرتين " - كما رفض - من مذهب مالك القول بـ " المصالح المرسله " وقبول الحديث المرسل .

وقد أودع الشافعي هذه الأفكار وغيرها من الأصول والمسائل التي اعتمدها والتي ناقشها كتابه العتيد " رسالة الأصول " - وهي تعتبر أول كتاب دون في علم " الأصول " - وإن كان العلم بهذه الأصول قد تقرر واستعمله الفقهاء في استدلالهم بصورة غير منتظمة قبل الشافعي - لكن الشافعي جعل من القواعد المتفرقة لهذا العلم علما منتظما قائما بنفسه - فكان ذلك من أعظم الصروح التي شيدت في بناء الفقه الإسلامي .

منهجه فى الاجتهاد

رفع عنا الشافعى - رضى الله عنه - مؤنة الاستقراء
فى مسائل مذهبه للكشف عن حقيقة منهجه الاجتهادى فـ قد
نص هو على بيان مسلكه فى الاجتهاد بقوله: "الأصل قرآن
وسنة ، فإن لم يكن فقياس عليهما ، وإذا اتصل الإسناد
برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصح الإسناد منه فهو
سنة ، والإجماع أكبر من الخبر المفرد ، والحديث على ظاهرة ،
وإذا احتمل معانى فما أشبه منها ظاهره أولاهبه - وإذا
تكافأت الأحاديث فأصحها إسنادا أولاهها ، وليس المنقطع
بشيء ، ما عدا منقطع ابن " المسيب " ولا يقاس أصل على أصل ،
ولا يقال للأصل لم ، وكيف وإنما يقال للفرع لم . فإذا صح
قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة .

المذهب الحنبلى

صاحب هذا المذهب هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل
عربى الأصل من شيبان وأصله من " مرو " ولد ونشأ ببغداد
١٦٤ ، ورحل فى طلب الحديث فدخل مكة ، والمدينة ، والشام
والجزيرة ، والبصرة والكوفة واليمن حتى بلغ فى الحديث
مبلغا عظيما وخلف كتابه " المسند " الذى يحتوى على أربعين
ألف حديث منها عشرة آلاف مكررة وقد امتحن فى القول بخلق
القرآن محنة عظيمة وكان بينه وبين علماء المعتزلة فى
هذه المسألة بزعامة القاضى ابن ابى داود وزير المأمون
والمعتصم مصارعات هزت بعينها العالم الإسلامى كله وأصابت
غير قليل من كبار علماء المسلمين لذلك العهد بعننت
شديد .

وبرغم أن حجج خصوم ابن حنبل فى القول بخلق القرآن كانت فى رأينا أرجح من حججه ، كما يظهر ذلك من محاضرات جلسات التحقيق والمحاكمات التى وصلت إلينا كاستدلال بعضهم بقوله - تعالى - " الله خالق كل شيء " والقرآن شيء قطعاً فيكون مخلوقاً لله قطعاً - نقول برغم ذلك - قساً إصرار ابن حنبل على رأيه بعدم القول بخلق القرآن وإصراراً بطولياً مع تلقيه للحبس والضرب والتهديد بالقتل رفعة فى عين المسلمين فى العالم كله مكاناً عالياً وجعل منه زعيماً دينياً له سطوة فكرية معترف بها فى كل قطر ، ولعل هذا الموقف هو الوحيد والعظيم الذى يمثل شخصية ابن حنبل ويلقى عليه تلك المهابة العظيمة التى استمرت مع التاريخ .

أما من حيث مكانته الفقهية فإن ابن حنبل كان محدثاً أكثر منه فقيهاً - أو لعله كان محدثاً فقط ولم يكن فقيهاً ، وهكذا كان يراه ابن جرير الطبرى - فلم يعد مذهبه فى الخلاف بين الفقهاء فغضب عليه الحنابلة ورموا ببيتته بالحجارة ، وكذلك لم يعده ابن " فتويه " فى كتابته " المعارف " بين الفقهاء ، وذكره المقدسى فى المحدثين - لافى الفقهاء كما اقتصر ابن عبد البر فى كتابه " الانتقاء " على ذكر الأئمة الثلاثة .

وأما منحه فى الاجتهاد ، فلم يكن له منى فقيهاً متميزاً فكان كل عمله الفقهى الأخذ بالحديث وسواء كان حديثاً صحيحاً ، أو مرسل ، أو ضعيفاً ، وتقديم ذلك كله على القياس ، ولا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة الشديدة وكان إذا وجد فتوى لأحد الصحابة أخذ بها ، فإذا اختلفت فتاويهم فى موضع واحد بأقربها إلى طريق القرآن والسنة

- ١٨٠ -

ونسد يكون للمعاصرة قولان في المسألة ، فيكون نه فيها
قولان - أسفا - ،

ثم إنه لم يترك كتباً فقهية تمثل طريقته في الاجتهاد
وتبين قواعده التي يبني عليها الفروع الفقهية -
بل كان كل ما تركه طائفة من الفتاوى في المسائل
الفقهية ، لم تتخذ شكل النظام الحقيقي المتكامل برغم
أن حركة التدوين وإقامة المناهج العلمية لعده كانت
ازدهارا ملموسا - توفي - رحمه الله - سنة ٢٤١ .



خاتمة

فى الاجتهاد وأحكامه وشروطه

الكلام فى الاجتهاد يتعلق ببيان ثلاثة أشياء الاجتهاد -
والمجتهد والمادة التى تكون موضوع الاجتهاد .

الاجتهاد لغة : بذل الجهد والطاقة فى تناول الأمر
الثقيل ، تقول اجتهدت فى حمل حجر الرعى ، ولا تقبل
اجتهدت فى حمل قلم الكتابة .

وفى الشرع : عبارة عن الاجتهاد واستفراغ الوسع من
الفقيه فى استخراج حكم شرعى ظنى - ولا يكون المجتهد قد
اجتهد إلا إذا كان قد بذل غاية جهده فى المحاولة حتى أحس
من نفسه العجز عن المزيد، فنرى أن المعنى اللغوى قد
انطوى فى المعنى الشرعى .

والمراد ب (الفقيه) فى التعريف هو من تحققت عنده
مبادئ الفقه ، بحيث يقدر على استخراجه من القوة التى
الفعل ، بمعنى أن تمرسه بالمصادر الشرعية التى تستخرج
منها الأحكام الشرعية قد استوى فى نفسه حتى أصبح قادراً
على استنباط الأحكام التى تتجدد بطرق الوقائع المعارضة .

وإنما عنيينا بالحكم ، الحكم الظنى دون القطعى
كالأركان الأربعة ، وحرمة السرقة ، والغصب ، فإن أحكامها
قطعية ضرورية - لأن هذه الأحكام لا تقبل الاجتهاد ، أما الأحكام
الشرعية الأخرى ، كوجوب الوتر ، ومسح كل الرأس فى الوضوء
فإنها أحكام ظنية هى وأمثالها مما يقبل الاجتهاد .

ولا بد أن يكون حكماً شرعياً ، لاعتقالي لأنه لا اجتهاد فى

الأحكام العقلية ، لأن الحكم العقلي يلزم مطابقته للواقع ،
فإما أن يكون وإما ألا يكون فلا يقبل فيه احتمال الخطأ .
أما الحكم الشرعي فهو حكم وضعى عفا الشارع عن
احتمال الخطأ فى طريقه بعد استفراغ الوسع فى تحصيله .

ويكون الاجتهاد " فرض عين " على المجتهد فى تقديم
الفتوى للمستفتى إذا خاف فوت الحادثة على المستفتى بغير
جوابها ، ولم يكن فى الوقت من الفتى غيره من يسأله
المستفتى فى تحصيل الفتوى - وكذلك فى حق نفسه - إذا عرض
له ما يستدعى منه انشاء حكم فى الحادثة العارضة لنفسه
ويكون " فرض كفاية " يأثم المجتهدون إذا تعددوا بتركه
فلو أعرض المجتهد عن جواب الحادثة المسئول عنها ، ليتحول
السائل إلى مجتهد آخر موجود فى الوقت فأفتاه سقط الأثم عن
الجميع ، ولو ظن المسئول الأول المعرض عن الفتوى الخطأ
فيما أفتى به المجتهد الثانى الذى انتقل إليه السائل
يطلب الفتوى - فليس يناله من ذلك إثم ، لأن نكس الخطأ فى
فتوى غيره من المجتهدين لا يمنع صحتها من حيث هي
رأى مجتهد لا يعد رأى نظيره حجة عليه .

ويكون " مندوبا " وذلك كالا جتهاد فى حكم الحادثة
قبل الوقوع ليكون الحكم جاهزا للعمل ، فيكون ذلك أثم
فى الوفاء بالحاجة .

تكلما عن حقيقة الاجتهاد ، وبيان ماهيته ، ونكلم
لكم الآن عن المجتهد والشروط التى يجب أن تتوافر له حتى
يجوز منصب الاجتهاد .

الاجتهاد منصب علمى ينال بتحصيل طائفة من العلوم الشرعية
واللغوية على ما ينبى فكل من حصل هذه العلوم على الوجه

المعتبر عند العلماء وكان وقاد القريحة تام الاستعداد
حاز منصب الاجتهاد، سواء كان رجلا أو امرأة مسلما أو كافرا،
لأن مناصب الاجتهاد درجة من الكفاية العلمية التي لا يمتنع
إمكان حصولها لهنّ جميعا.

لكنهم اشترطوا - كما قال " الغزالي " وغيره - أن يكون
المجتهد مسلما عدلا مجتنباً للمعاصي القاذبة في العدالة ،
وهذا الشرط في الحقيقة ليس شرطا لذات الاجتهاد، ولكنه شرط
لقبول فتوى المجتهد الحاصلة من اجتهاده فإن الكافر غير
مؤتمن على صحة الفتوى في الدين المعادي له .

وأما الفاسق - فرأى أنه لا يجوز رد فتواه إلا بعد
التحرى في صحتها فإن لم تخالفنا قاطعا . ولا اجمعا ثابتا
جان لنا قبولها وإن خالفتهما تعين رفضها . ورأى أيضا
أنه إذا علم من مجتهد منسوب إليه الفسق أنه بتحري
استعمال الأمانة العلمية والتزام الصدق في فتاويه ، وذلك
بصحة النظر فيها ، وعرضها على منهاج الفتوى الصحيح المرة
بعد المرة قبلت فتواه باطراد ، ولا حاجة إلى الاحتياط
للتوقف فيها .

ذلك أن الفضيلة في رأيي تقبل التجزؤ . فقد يكون
الرجل من الناس صاحب خمر ، أو صاحب نساء ، ثم يكون أشد
الناس عدالة قانونية ، وأمانة علمية .

وقد يكون الرجل أشد الناس تصونا عن شهوات الجسد ،
واكثرهم قياما بالعبادات البدنية - ثم هو في الوقت نفسه
أشد الناس خيانة للعلم ، والحق والقانون ، لأنه أشد
الناس عبادة للمال . فمن أجله يفتي بغير العلم ويشهد
بغير الحق . ويحكم بغير العدل . وهذا أمر مشاهد ملحوظ
في كل زمان .

فاطلاق القول يرد فتوى المجتهد المنسوب للفسق من غير نظر واستبصار على هذا الوجه . حكم لايزكيه النظر الفاحص لطبيعة النفس الإنسانية ، ولا يصح أن ينطبق هذا القول على الكافر، لأن شدة العداوة التي يورثها له اختلاف الدين للمسلمين لا يؤتمن منها إرادة الضرر في الفتوى الصادرة عن كافر للمسلمين .

وقد رأينا غير واحد من المشتغلين بالعلوم الإسلامية من الملحدين الذين كانوا قبل إلحادهم من ذوى الديانة - إذا نظروا في بعض مسائل الإسلام نزع بهم عرق الإسلام - دياناتهم القديمة فأنحرفوا فيها عن جادة الحق والإنصاف فكيف بمن كان منهم مستمرا على ديانتهم .

وأما الشروط العلمية اللازمة لتحقيق صفة الاجتهاد للمجتهد فذلك أمران : أحدهما : أن يعلم المجتهد مدارك استخراج الأحكام في الشرع .. وثانيهما : أن يعلم الطرق التي تمكنه من استخراج هذه الأحكام من مادة تلك المدارك

وتوضيح ذلك أن المدارك أو المصادر التي تعد معادن البحث عن الأحكام الشرعية ، إنما هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل . وهذا ترتيب " الغزالي " وغيره ممن العلماء يضع مكان ذكر " العقل " في الترتيب " القياس " .

ولنقف هنا وقفة لأجل النظر في هذه المسألة التي أظن أن " الغزالي " قد انفرد بها وأصاب فيها .

إن " الغزالي " أراد " بالعقل " شيئا غير " القياس " قطعاً فإنه قال عن المراد بـ " العقل " في هذا الموضع : إنه مستند النفس الأولى للأحكام عن الأقوال والأفعال . في صور غير متناهية - إلا ما استثناءه الشرع منها فوضع له حكماً

يتعرف عليه المجتهد من خلال درس الكتاب والسنة ومانعهم
عنهما .

والذى يظهر لى من صنيح " الغزالى " أنه لم يعتبر
القياس مدركا شرعيا مستقلا عن مدارك الشرع ، أى مصدرا
مستقلا فتركه لما تقرر فى الأصول . إن القياس مظهر للأحكام
لامثبت للأحكام .

توضيحه : أن الحكم الشرعى يكون أصلا ثابتا فى نفسه
بنص من القرآن أو السنة أو الإجماع فى واقعة معلومة ،
فيجىء القياس إلى هذا الموضع فيعمل عمله بنقل هذا الحكم
- مثلا عينا - إلى موضع آخر على مساواة مع هذا الموضع
الأول فى العلة التى اقتضت الحكم الثابت فيه .

فوظيفة القياس الحقيقية أنه كاشف فقط لوجود الحكم
فى واقعة مستأنفة مجهولة الحكم مستخدما فى هذا الكشف
أداة الكتاب والسنة والإجماع .

فهذا معنى كلام الأصوليين : " أن القياس مظهر للأحكام ،
لامثبت لها " نقول : وإذا ثبت أن " القياس " مظهر للأحكام
لامثبت لها - كما تقرر - فقد ظهرت وجهة نظر الغزالى فى
الاعراض عن ذكره " القياس " باعتباره مدركا من مدارك
الشرع ، والاستغناء بذكر " العقل " عنه فى ترتيب مدارك
الشريعة أو مصادرها ، التى تستمد منها الأحكام .

ولنسأل أى الصنيعيين من عمل " الغزالى " ، أو الأصوليين
هو الأصح والأذكى ؟

والذى يظهر لى أن صنيح " الغزالى " هو الأصح والأذكى
لأن " العقل فى هذه الحال مستقل بنفسه فى إثبات الحكم عن
عمل النصوص - والقياس استمداد من العمل بالنصوص فى

إثبات الأحكام والأحكام ثابتة بها لأنه - كما أوضحنا - وما كان من الدليل مبنيا على أمل كان مؤخرا في الاعتبار عما كان أصلا مستقلا بنفسه . ثبت لنا الآن ان ترتيب مدارك الشرع هي الأصح والأذكى على ما بينه " الغزالي " من أنها - الكتاب والسنة ، والإجماع والعقل - خلافا للأصوليين - وهذا ما سنجرى عليه .

أولا أما أساس طرق الاستنباط وشرايطه الموصلة إلى هذه المعادن وأساس شرعية الاستنباط فهي : العلم بثبوت وجود الله ووحدانيته ، وحياته وقدرته وإرادته ، وعلمه ، وغير ذلك من الصفات المعلومه ، وجواز إرسال الرسل عليه . والعلم بصحة رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتمديقه بالمعجزة الدالة على صدقه - ذلك ليصح خطاب التكليف إلى المكلفين . لأن خطاب التكليف الصحيح الملزم لا يتم الحكم بصحته والزام التكليف به إلا بعد تعقل صدوره عن الحاكم وهو الله ، وإلا بعد وصوله إلينا بطريق الرسول المبلغ عنه ، الثابتة رسالته بدلالة المعجزة التي وقّع بها الإعجاز ، وتحقق بها صدق رسالته ، وصحة بلاغه .

والعلم بهذه المسائل على وجه التفصيل والكمال واستيفاء الأدلة فيها على طريقة المتكلمين طويل المسالك ، صعب المحاولة . ولم يكن الصحابة يسلكون هذه الطريقة ، فمن أجل ذلك قالوا : إن المطلوب من المجتهد أن يعلم هذه الأمور عليها إجماليا عاما ، لاتفصيليا مفلسفا : حتى ولو فرضنا المجتهد مقلدا محضا ، في هذه الأمور ، فإن التقليد يقبل منه فيها ، لأن المطلوب منه - الاعتقاد الجازم بهذه المقررات ليتحقق له شرط الاسلام المتعين في صحة الاجتهاد .

وان كان من المستبعد - إن لم يكن من المستحيل - أن يمل دارس إلى مرتبة الاجتهاد ثم يظل مقلدا في هذه العلوم التي تؤصل الاعتقاد ، لأنه لا يكون قد وصل إلى هذه المرتبة فعلا ، إلا ويكون قد قرأ القرآن ، وأحاط من قراءته بمعرفة تلك الأدلة على أكمل الوجوه .

وشانها العلم بالقرآن الكريم ، والعلم بالقرآن الكريم يتفصل على معنيين :

أولهما : الإحاطة بآياته كلها على تمامها - قال الأصوليون والإحاطة بالقرآن على هذا الوجه وحفظه من الكمال الذي لا يتعين ويمكن التحقيق في الإلزام بهذا الشرط ، بعدم اشتراط حفظ القرآن ، وعدم الإحاطة بكل آياته : بل يكفي المجتهد الإحاطة بآيات الاحكام منه وهي " خمسمائة آية " ولا نطالب بحفظها بل يكفي أن يكون عالما بمواقعها ليتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة .

وشانها : العلم بأنواع ألفاظ القرآن وأحكام أنواع هذه الالفاظ التي نبه عليها الأصوليون من " المحكم والمتشابه والخاص والعام ، والمطلق والمقيد ، والمنطوق والمفهوم ، والنص ، ودلالة النص ، وماكان من بابها فإن المجتهد إذا لم يعرف معانى هذه الألفاظ وأحكامها على مايبيننه الأصوليون يتعذر عليه صحة الاجتهاد .

وقد يقول قائل : إن التنصيص على هذه الألفاظ وتسميتها من عمل الأصوليين المحدثين الذين جاءوا بعد عهد الصحابة - رضى الله عنهم - وقد كان هؤلاء الصحابة مجتهدين بغير معرفة هذه الالفاظ .

والجواب : أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعرفون حقائق معاني هذه الألفاظ ويعرفون مقتضياتها في إثبات الأحكام الشرعية ويستعملونها في مناط اجتهداتهم على ما علموا من مقتضياتها وأحكامها ، ولكنهم لم يكونوا وضعوا لها أسماء المصطلح عليها عند الأصوليين فيما بعد

وثالثها العلم بالسنة وذلك كما سبق في الكلام عن القرآن يتضمن معنيين :

أحدهما العلم بجميع أقسامها من الأحكام والمواظ والأخبار وغيرها ولكن هذه هل يدخلها التحقيق الذي دخل على شرط العلم بالقرآن: فيكفي في اشتراط العلم بها ، العلم بأحاديث الأحكام ، ولا يشترط حفظها ، بل يكفي الرجوع في الاستفادة منها إلى أصل مصحح كسبن أبي داود ، أو سنن أحمد البيهقي ، أو أي أصل مصحح غيرهما .

قلت : ويكفي في زماننا هذا استظهار كتاب مثل كتاب " منتقى الأخبار لابن تيمية " ، " الجد " شرح الشوكاني المسمى (نيل الأوطار) فإنه قد اشتمل على ما يكفي من أحاديث الأحكام متناوئاً شرحاً للقيام بحق وظيفة الاجتهاد .

وثانيهما أعني مما يلزم في العلم بالسنة - معرفة الألفاظ المصطلح عليها عند الأصوليين ومعرفة أحكامها على ما ذكرنا في موضع الكلام عن القرآن .

وتفصيل المصادر الأصولية التي بأيدينا أن الغزالي هو أول من ذكر التخفيف في العلوم في اشتراط العلم بالكتاب والسنة على المجتهد ، ثم تابعه على ذلك بحسب الظاهر لنا ، الأصوليون من بعد : كالأمدي وصاحب " التحرير " ومسلم الشبوت وغيرهم أما موضع التخفيف في السنة فنحن نوافقه عليه ،

لأن أعداد الأحاديث في باب السنة متعاطمة إلى الحد الذي يجعل محاولة الإحاطة بجميعها عملاً مستحيلاً وتعيين عدد مخصوص دون غيره في الاشتراط على المجتهد ترجيح بغير مرجح ، وهو ممتنع . فلزم البحث عن سبب يرجح تعيين عدد مخصوص منها يكون العلم به هو المشروط على المجتهد دون غيره ، فنظرنا فلم نجد ما يعد مرجحاً في الاشتراط المقدر من الأحاديث ، إلا موضع الحاجة الفقهية في بعض الأحاديث دون غيرها ، وذلك لاشتمالها على مظان استخراج الأحكام منها ، فقلنا بتعيينها وتلك هي أحاديث الأحكام . وأما فيما يتعلق بالتخفيف في العلم بالقرآن على المجتهد فهو مردود على " الغزالي " في نظرنا .

أولاً لأن القرآن هو الأصل الأول للأحكام دون السنة ، وغيرها من بقية المدارك المتفق عليها أو المختلف فيها ، ما خلا " العقل " والإحاطة به ممكنة فلا بد من الإحاطة به .

ثانياً أن حصر مدارك الاستنباط من القرآن في خمس آيات تحكم ، إذ يجوز أن يجد الفقيه في آية من آيات القصص أو العقائد بطريق ما من طرق الاستنباط المستمد من واسع فضل الله حكماً فقهياً . أو ما يعين على تأكيد صحة استنباط حكم فقهى في موضع آخر فلا تقبل رخصة التخفيف في اشتراط العلم بالقرآن ، وإن قبله في اشتراط العلم بالسنة .

ثالثاً العلم بالإجماع وذلك يكون بالعلم بحقيقة الإجماع ووجه حجه ونسبته إلى الكتاب والسنة ، ثم إن تمييزه عنده - أعني المجتهد - مواقع الإجماع حتى لا يفتى في ما يخالف فيها الإجماع .

والتخفيف في ذلك ألا يطالب بحفظ جميع المسائل المجمع عليها ليمتنع عن مخالفتها في فتواه ، بل يكفى أن يعلم في كل فتوى يفتي بها ، أنها واقعة على غير مخالفة للإجماع ، وذلك بأن يعلم بأن له عالما موافقا سبقه إلى مثل قوله ، وإن الحادثة التي يتصدى فيها هي حادثة متولدة في العمر لم يسبق للعلماء قبله فيها حكم .

ورابعا العلم بنفى العقل الحكم التكليفي عن عامة الأشياء من الأقوال والأفعال ، والأعيان وأنها جميعا كائنات بحسب أصلها لاحكم للشرع فيها ، وأنها جارية على حكم الإباحة والبراءة الأصلية وذلك يطرد فيما لا ينحصر من الوقائع والأفعال . ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع ، فوضع له حكما ليبحث عنه المجتهد ، فموقف المجتهد من الوقائع والأفعال الحاملة في الوجود الاعتماد على حكم العقل بنفى الحكم التكليفي عنها أولا ، ثم يتقضى بعد ذلك مدارك الشرع عن حكمها من نصوص الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو القياس فلو وجد لواحد منها حكما أثبتته في الواقع واستثناه من حكم النفي الأصلي الذي شهد به العقل جارية على حكم الإباحة والبراءة الأصلية وذلك يطرد فيما لا ينحصر من الوقائع والأفعال ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع فوضع له حكما ليبحث عنه المجتهد . فموقف المجتهد من الوقائع والأفعال الحاملة في الوجود الاعتماد على حكم العقل بنفى الحكم التكليفي عنها أولا ثم يتقضى بعد ذلك مدارك الشرع عن حكمها - من نصوص الكتاب أو السنة ، أو الإجماع ، أو القياس . فإذا وجد لواحد منها حكما أثبتته في الواقعة واستثناه من حكم النفي الأصلي الذي شهد به العقل .

بيننا لكم الآن ما يلزم المجتهد من العلم بمسئد

الشرع ، ولكن هذا العلم بمدارك الشرع على الوجه الذى فصلناه لا يمكن المجتهد الإحاطة بمعناه . والقدرة على استخراج الأحكام الشرعية منه حتى تنهيا له وسائل أخرى تمكنه من القدرة على الاستنباط من هذه المدارك تكون بمثابة الآلات المستخرجة للذهب من معادنه . أما هذه الوسائل فهى طائفة من العلوم فيما يذكرون :

١ - علم المنطق الذى يتعلم المجتهد من دراسته صحة نصب الأدلة : ويعرف الأقيسة والأشكال واستخراج النتائج منها . وهذا الشرط قد اشترطه " الغزالي " وتبعه الآمدى فيه : لأن " الغزالي " كان مفتونا بمنطق أرسطو حتى لقد كان أسبق من جعل لكتابه " المستصفى فى الأصول " مقدمة واسعة من علم " المنطق " .

والذى أراه أن هذا الشرط ليس يلزم فى مطلب أدوات الاجتهاد ، لأن أئمة الاجتهاد من الصحابة والتابعين استغنوا عنه فى اجتهاداتهم الكثيرة التى هى أصول الاجتهاد لمن أتى بعدهم ، ولم يكونوا يعرفونه أصلا ، واستمر ذلك فى هؤلاء السلف الذين هم خير القرون للمائة الثانية حيث عرف علم المنطق عند العلماء بترجمة كتبه من اليونانية .

ولأن وسائل الاستدلال والإقناع التى هدى الله إليها فطر الخلق وبها يتعاملون ، لا تتوقف على معرفة تلك الاشكال والتقاسيم والتعمقات التى يشتمل عليها المنطق اليونانى . ويكفى أن طريقة القرآن لم تعرج عليه وهى أهدي طريق إلى الإقناع والالزام . فان زعم " الغزالي " ومتابعوه على رأيه أن تعلم علم " المنطق " شرط لازم فى المجتهد لابد منه ، فذلك مردود عليهم وإن ارتأوه شرط كمال فقط فهو مسلم لهم .

٢ - العلم باللغة العربية وقوانين ضبطها . وذلك فيما يتعلق بدلالة الألفاظ على معانيها التي وضعت لها أو لصحة التراكيب من هذا الكلام العربى ومعرفة أسرار بلاغتها واستقصاء أبوابها . وذلك لى يكون المجتهد عالما بواقع الخطاب فى نصوص القرآن والسنة النبوية .

قالوا : ولا يشترط أن يبلغ فى علم اللغة مبلغ " المبرد " أو الخليل بن أحمد ، ولا أن يبلغ فى النحو مبلغ سيبويه . قلت : بل يكفيه من هذه العلوم أن يبلغ درجة من التحصيل ومذاقات العقل ، تمكنه من معرفة أسلوب الخطاب العربى وأغراض العرب فى مذاهب الكلام بحيث لا يجهل من ذلك ما يندش بجهله العلم التام بالنصوص ولكن " الشاطبى " يذهب فى الموافقات " فى اشتراط علم اللغة على المجتهدين مذهبا أعلى معا ذهب إليه الأصوليون فهو يشترط على المجتهد أن يبلغ فى العلم باللغة : ألفاظها وتراكيبها ووجوه بلاغتها مثل ما بلغ من ذلك العرب الذين نزل عليهم القرآن ، لى يدرك المجتهدون من معانى خطاب الشارع فى زمانهم بقدر ما كان يدركه أولئك العرب فى أثناء نزول الوحي بخطابهم . ولا شك أن هذه مرتبة عالية من اصطباغ النفس بمعرفة كلام العرب والنفوذ فيه هى أكبر من ظاهرة مقرر العلماء فى الشرط المذكور .

ولأن " الشاطبى " كان أدبيا كبيرا ومتضلعا فى اللسان العربى فقد أدرك فى هذا الموضع مانظن أنه فات غيره من الأصوليين الذين لم تكن لهم مثل ميزته الأدبية . لقد أدرك أن مناط المعرفة التامة يفقه اللسان العربى ليس هو محض تحصيل العلم باللغة ، بل هو وجود الملكة اللغوية عند المجتهد التى تعطيه حسا لغويا وذوقا أدبيا يتدخل به إلى

- ١٩٣ -

جو اللغة ، فيفهم من معانى ألفاظها وأسرار تركيبها مايفهمه العرب أنفسهم ، أن بلوع هذا المدى قد يكون سببه التحصيل ، ولكن ليس كل تحصيل مؤديا إليه ، فاشتراطه كما فعل الشاطبي أعلى وأضمن في الوفاء بوصف المجتهد من هذه الجهة ، وإن كان ذلك لا يمنع أن يكون المجتهدون المحصلون في علم اللغة مرتبة دون هذه المرتبة لاجزالون على وصف الاجتهاد ، لأن الاجتهاد نفسه تنفاوت درجاته بين المجتهدين ، فقد يكون منهم من تقع مرتبته في الحد الأول على قدر احتياجه وملكاته وذوقه البلاغي ومنهم من تقع درجته في الحد الأعلى على قدر كمال وسائله من هذه العناصر وغيرها كما سفاونون بتفاوت القرائح والفهوم والكل محتهد .

٣ - الإحاطة " بعلم أصول الفقه " والتمتع فيه ، فإنه العلم المتخصص في بيان طرق الاستنباط ومسالك الاجتهاد . ومن المتسحيل في زماننا ، بل يعد زمن كبار الصحابة والتابعين - كما أرجح القول - أن يقدر عالم على استنباط الأحكام الشرعية من مدارك الشرع الأساسية غير دراسة هذا العلم واتقاه والتمكن منه .

وقد كان الصحابة - رضى الله عنهم - وكبار التابعين يعلمون حقائق هذا العلم بسليقتهم بصفة عامه ، وبالقدر الذي أغناهم عن ذكر قواعده المصطلح عليها في استنباط الأحكام الفقهية ، ولم تكن الوقائع على عهدهم ومقتضياتها من الأحكام تكاثرت بحيث يستدعى تعمقا وكثرة تفصيل لمساثل هذا العلم ، فلما تزايدت الحاجات الفقهية واستدعى كثرة الاستنباط ظهور هذا العلم بصورته الفنية التي ينبغي العلم بها شرط على المجتهد وفي الثقة بصحة الاستنباط من جانبه .

وهناك علمان آخران يذكر الأصوليون أنهما متممـان لأهلية المجتهدوهما: العلم بالناسخ والمنسوخ ، والعلم بأحوال سند الحديث وأحوال الرواة مما يبين منه العلم بدرجة الأحاديث المستعملة في الاستنباط .

أما العلم بالناسخ والمنسوخ فلنا فيه منازعة مع "الأصوليين" لأن العلم بالناسخ والمنسوخ غير منصب ، لأن عدد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة محل خلاف بين العلماء ، فمنهم مكثر في عددها ومنهم مقل ، نظرا للنزاع بينهم في انطباق حد النسخ على بعضها دون بعض - والضابط أن يقال إن المطلوب من المجتهد المعرفة بأن من القرآن ناسخا ومنسوخا ، ومعرفة حد النسخ وحد الناسخ والمنسوخ كليهما -

وأما العلم بأحوال الرواة ويتبعهم رجلا رجلا إلى منتهى سند الحديث المروى لمعرفة درجة الحديث من الصحة والضعف والقبول والرد ، فذلك لاتع الحاجة إليه في زمننا ، فضلا عن كونه مستحيلا عادة أو شبه مستحيل الآن ، ويمكنه الاستغناء عنه بمعرفة مواقع تصحيح الأحاديث في المجاميع المصححة التي أنعقد الأجماع على صحتها - في رأي ابن خلدون - كالبخارى ومسلم - وما نزل منزلتهما من الأحاديث الموجهة في بقية كتب السنن التي توافرت لها شرائط الصحة . جملة العلوم السابقة هي التي أقتصر على اشتراطها في المجتهد العلماء المتقدمون -

إضافة في شروط المجتهدين

وأما نحن فلنا عن المجتهد - وخصوصا في هذا العصر - اشتراط مطالبته بثلاثة علوم أخرى هي : علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الاقتصاد ، لأن هذه العلوم تتضمن الكشف

- ١٩٦ -

بالأبصار يوم القيامة فإنها أيضا لا يقبل فيها الاجتهاد ،
لأنه لا يقبل فيها غير القطع هكذا قال " الغزالي " فسمى
المستغنى ويقع التأثيم للمخطئ فيها .

وتوضح ذلك أن المسائل المحكوم فيها ، إما أن تكون
مسائل عقلية ، فمناط الصحة في هذه المسائل حكم العقل ،
ومناط صحة العقل ، أصابة الواقع ، والواقع لا يقبل التعدد ،
فلا تقبل هذه المسائل ، إلا حكما صحيحا واحدا ونفس المعنى
في المسائل " الكلامية " فشرط صحتها مطابقتها للواقع ،
فذاات الله : إما أن ترى يوم القيامة بالأبصار أو لا ترى ،
ولا ثالث ، فالحق فيها واحد ومخالف الحق فيها يكون آثما
وإما أن تكون مسائل وضعية ، وهذا الضرب من المسائل يخضع
لامتلاح الواقع ، لأن صحتها مشروطة بمطابقة غرض الواضع ،
وقد يكون غرضه قبول أكثر من حكم واحد في المسألة بقدر
سعة الإمكان فيكون كل ما حكم به المجتهد صحيحا لمطابقته
لغرض الشارع ، وقد بين الشارع غرضه في المسائل الشرعية
الاجتهادية وهو قبول اختلاف المجتهدين فيها وتعدد أقوالهم :
وهي المسائل الشرعية التي لم يضع الشارع عليها دليلا
قطعيا . أما التي وضع عليها دليلا قاطعا كفرضية الملوك
الخمس وما علم من الدين بالضرورة ، فقد منعها بذلك من
قبول الاجتهاد وتعدد الحكم فيها .

والله أعلم والحمد لله

والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى

فهرست

فهرست

=====

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
الاهداء	١
المقدمه	٢
تعريف عام لعلم اصول الفقه	٣
انواع الادله والاحكام	٤
تاريخ نشأة هذا العلم	٥
ادله الاحكام	٩
تعريف الكتاب وخصائصه ومميزاته	١٢
مميزات القرآن	١٣
مسالك فهم القرآن	١٥
سلك الاول في المعرفة بكلام العرب على جهة الكمال	١٥
المسلك الثاني (المعرفة باسباب النزول	١٧
المسلك الثالث (المعرفة بعادات العرب)	٢٣
المسلك الرابع (الالتزام قاعده ككليه الاقوال)	٢٦
المسلك الخامس (معرفه الظاهر والباطن من معانى القرآن)	٣٤
المسلك السادس (معرفه العلاقه بين المكي والمدنى)	٤٨
بيان السنه	٥١
احكام السنه من حيث الثبوت	٥١
علاقه السنه بالقرآن من حيث تقرير الاحكام	٥٣
تبادل النسخ	٥٦
الاجماع (ماهو الاجماع)	٦٣
انقسام الاجماع	٦٤
مستند الاجماع	٦٥
اشباه صحه الاجماع	٦٧
امكان الاجماع	٧٠
القياس (ماهو القياس)	٧٢
شروط القياس (شروط القياس اربعة)	٧٥
حكم القياس	٨١
طرق معرفه العله القياسيه	٨٢
الاستحصان	٨٤

تاج " الفهرس "

=====

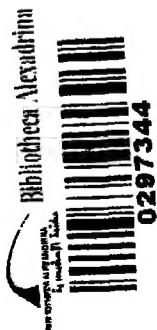
الصفحة	الموضوع
١٤٥	التشريع بعد وفاته - عليه السلام
١٤٩	دور الحديث والرأى فى تكوين الفقه (مبعث ظهور الرأى)
١٥٤	الاسباب التى شكلت موقف العراقيين
١٥٩	نشأة المذاهب الأربعة
١٦٠	مذهب أبى حنيفة
١٦١	نشأة العلميه
١٦٢	العوامل التى اثرت فى تكوين شخصيته العلميه
١٦٥	منهجه فى الاجتهاد
١٦٦	خاتمه حياته
١٦٧	مذهب المالكيه
١٦٨	العوامل التى كونت شخصيته العلميه
١٧٠	منهج مالك فى الاجتهاد
١٧٢	موطأ مالك
١٧٣	المذهب الشافعى
١٧٤	العوامل التى اثرت فى تكوين شخصيته العلميه
١٧٦	الدور الفقهى الذى اختص الشافعى بالقيام به ..
١٧٨	منهجه فى الاجتهاد
	المذهب الحنبلى
١٨١	خاتمه (فى الاجتهاد واحكامه وشروطه)

==*=

تَعْرِيجُ مَدَالِدِ

مطابع الاتحاد الدولى للبنوك الاسلامية

٤٧ شارع العروبة - مصر الجديدة القاهرة ت : ٦٦٩٤٩٤



0297344

مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

٤٧ شارع العروبة - مصر الجديدة القاهرة ت : ٦٦٩٤٩٤